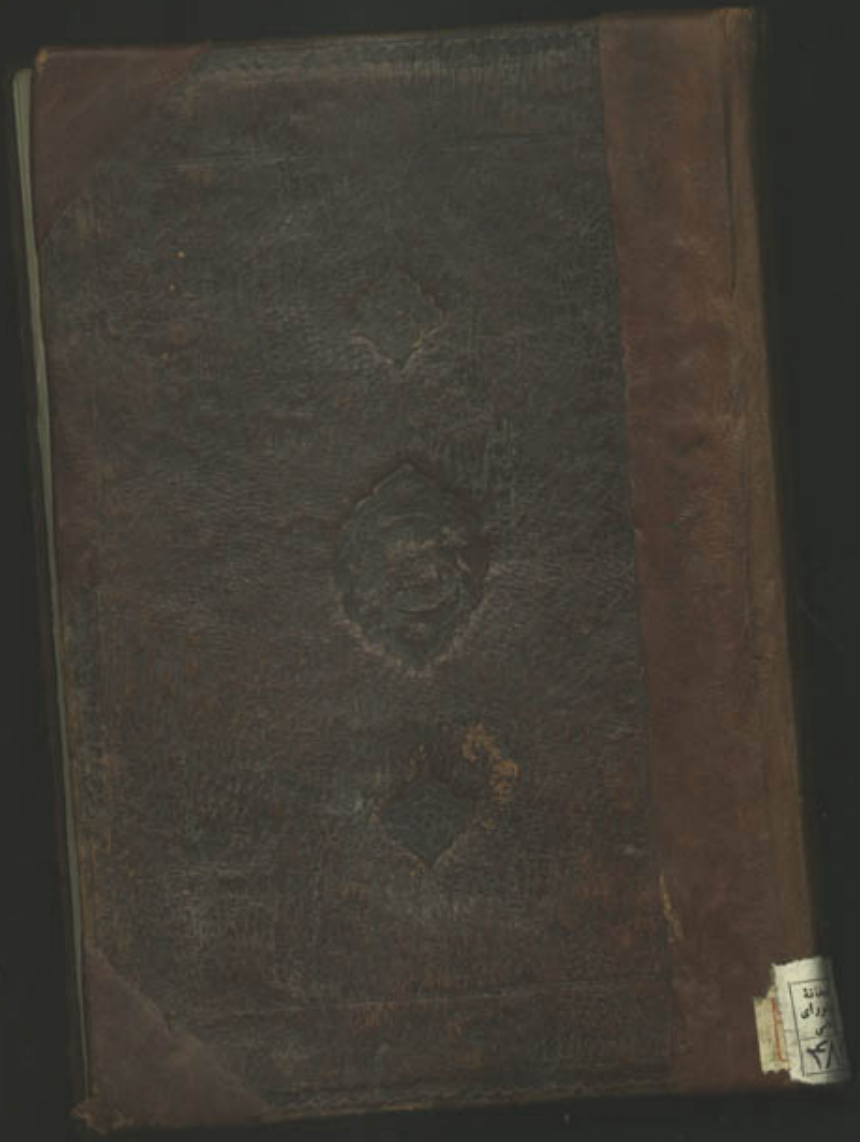


۶۲۴۸-فن

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام

مؤلف عبدالرزاق بن علی بن الحسین اللاهیجی

موضوع

شماره قفسه ۲۱۶۲

شماره ثبت کتاب

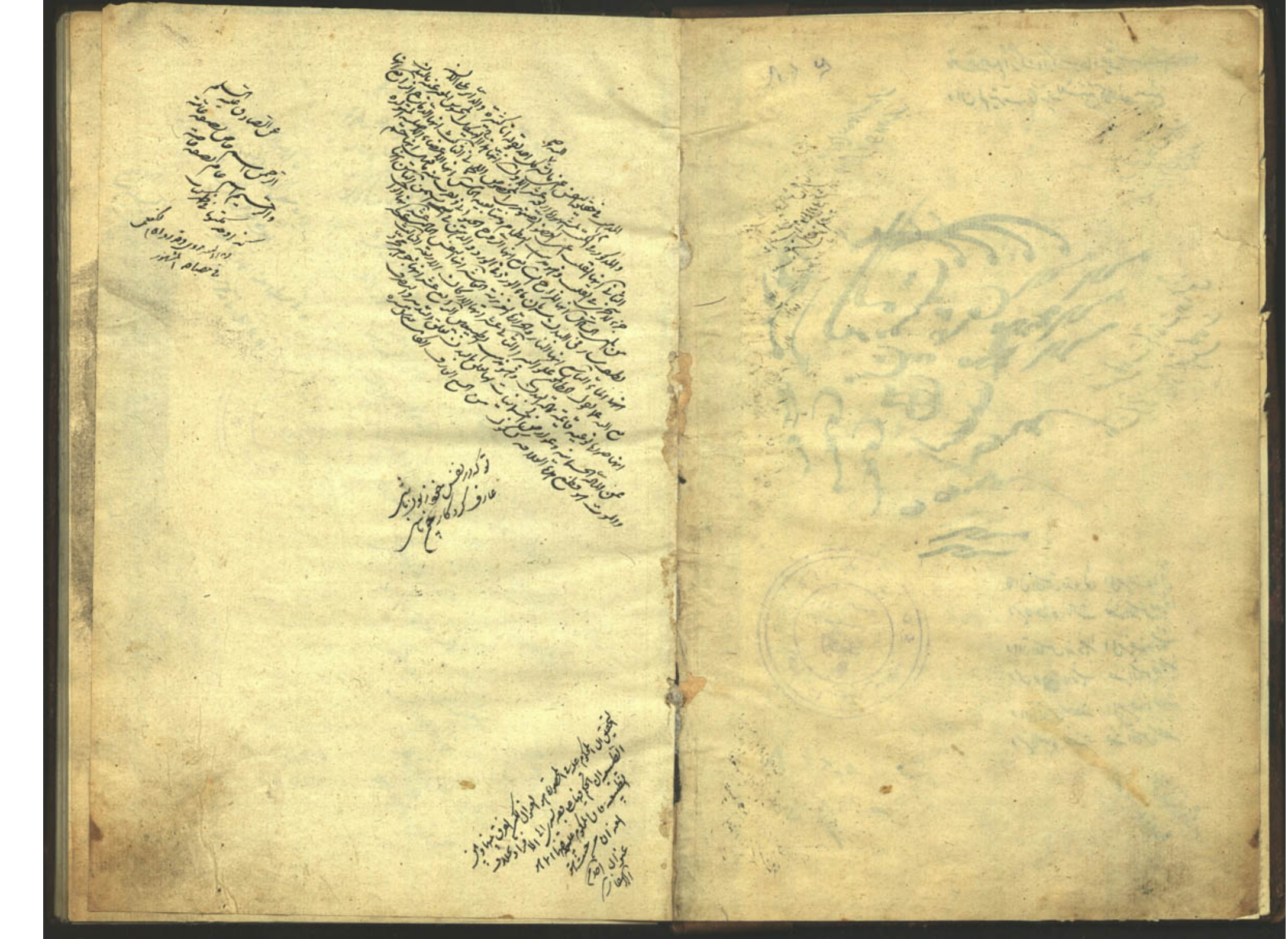
۶۴۹۳۰

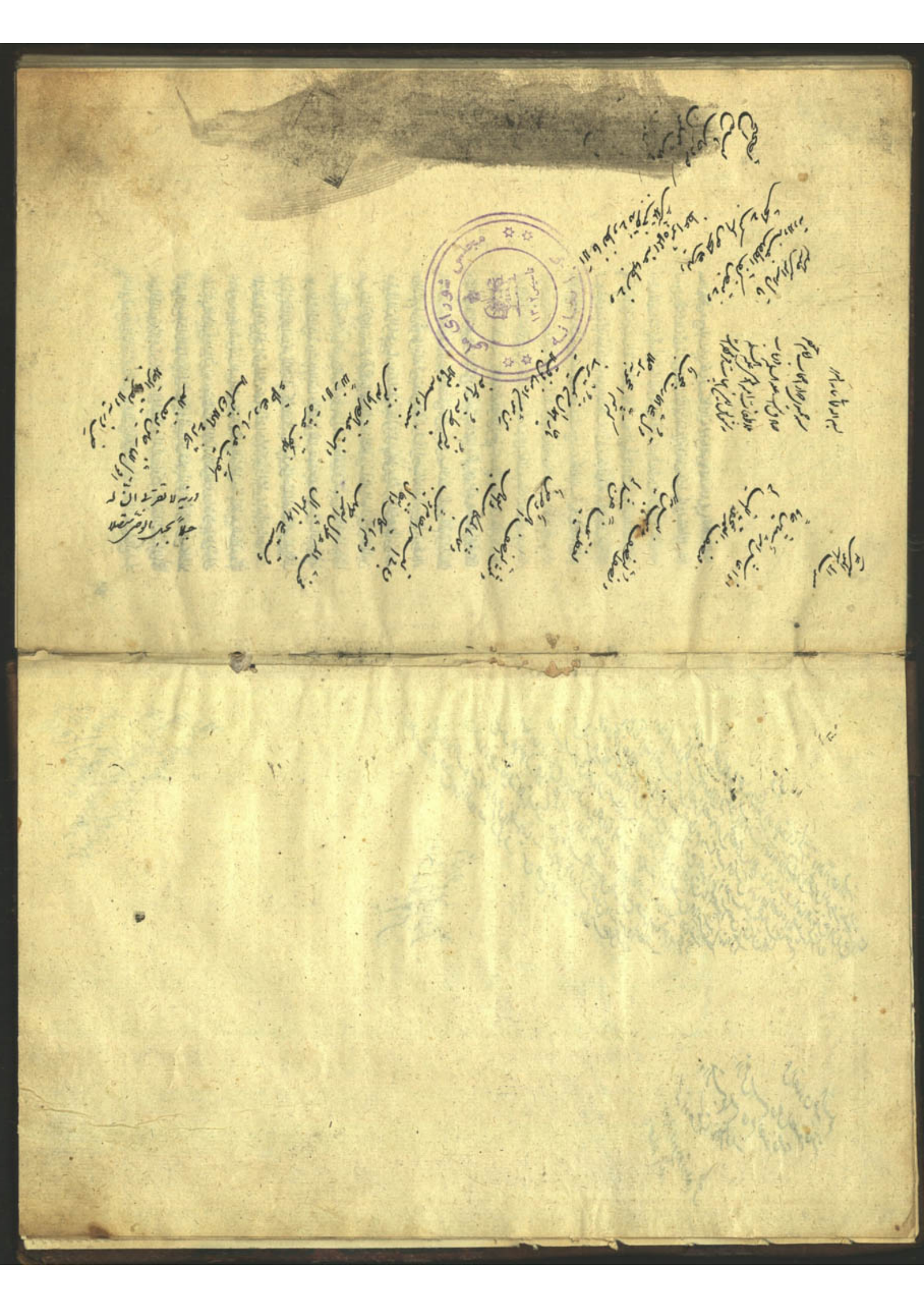
۵۱۲۰

ع - ع

۲۱۶۲

فهرستی شده
۸۶۳





بسم الله الرحمن الرحيم

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ۞ الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من بكمال رسالته اختاره ولختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اتره على امته لوصيته وارتضاه ولسائر اوصيائه الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي بباب ربه الملح عبد الرزاق بن علي بن الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم كان خاتم المحققين افضل الحكماء المتكلمين سلطان العالمين في العالمين نصير الملة والدين محمد بن محمد طوسي على الله مقامه في عليين فد كان منفردا بينهما بين علماء الشريعة وشركاء الصناعة بتحقيق فلما سبقه بنده احد من السابقين ولم يلحقه في تدقيق مثله لواحد من اللاحقين كذلك كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز من بين الكتب المؤلفة في الفن باشياء فد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يجموعا بادنيها صنائف الاخرين من جودة ترتيب للمسائل ووجاز تقرير للدلائل وغاية تجريد للعقائد وتهذيب للاصول عن الزوائد وضبط ضابط الاوائد الفوائد ورباط رابط على شوارد العوائد مع اشارات لها وتنبيه الى الحقائق وتنبيهات منبهة على الدقائق ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لائحة الى المواقف والمراصد وكنوز تحقيقات تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن مخلص الحكمة المتعالية بعبارات على طولع اسرار

المطالب

فالمراد علم بامور كما حمل عليه شارح المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل او القضايا التي يشتمل عليها
ان يكون المراد الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك المحمل شارح المقاصد
حيث نقل تعريف المواقف ثم اعاجبه الى فقد براموز ثم قال شارح المواقف في شرح
هذا التعريف اراد بالعلم معناه الاعم والقصد بتوطئة المقدمات الاولى ادراد المتعلق في الاعتقاد
ودلائلها وبنته بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعرفة على المصاحبة الدائمة
فينطبق التعريف على العلم بجميع العقائد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة وردا الشبه
لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب انما هذا العلم دون العلم بالقوانين
التي يستفاد منها صور الادلة فقط دون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي وضع
براد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه العقائد
والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به دون علم النحو الجامع لعلم الكلام مثلا
اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع العقائد بل لا مدخل له في ذلك
التأثير العادي اصلا واختار بعضهم على ثبت الان الاثبات بالفعل غير لازم واخذ
معه على به مع شيوع استعماله في انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة من اطلاقها
يعني كما هو مذهب الاشعري واختار اثبات العقائد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم
الكلام اثباتها على الغير وان العقائد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت
مما يستقل به العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر كيف ومن الظاهر
ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد بالعقائد الحاصلة من الادلة
الكلامية من حيث هي كلامية كما سيأتي بل ان ثمرتها الا الاثبات على الغير وقال شارح
المقاصد معنى اثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل التوقي من التقليد
الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه يلزم منه ان يكون العلم بالعقائد خارجا
عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد
دون العلم فان الاحكام الماخوذة من الشرع ضمنا عقائد صرفة وبيتي اصلية و
عقائد وقد دون الكلام لحفظها وعلمية المقصود بالذات منها هو العلم وان كان الاعتقاد

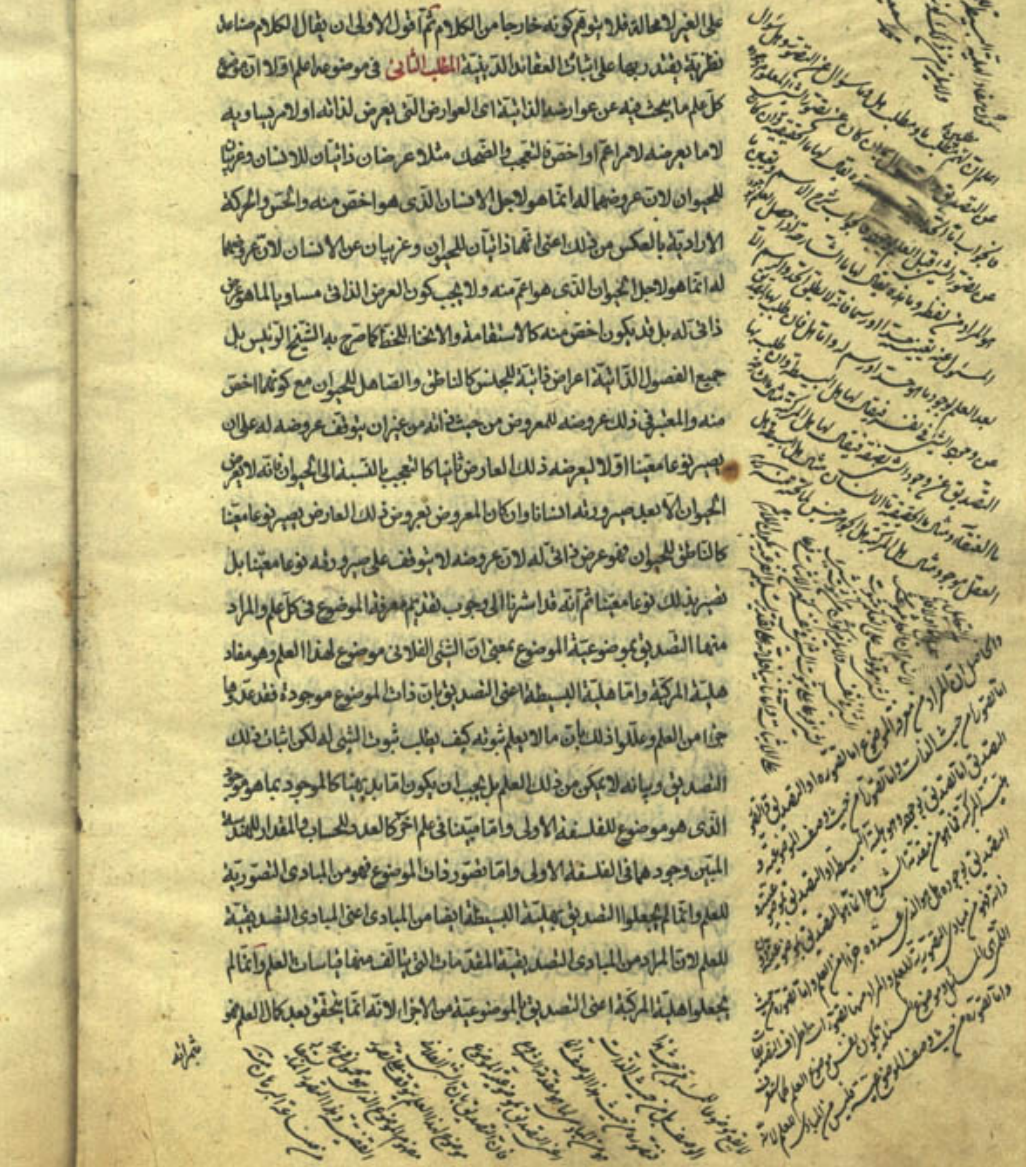
بما يقصد اكقولنا الصلوة واجبة والوتر مندوب وبيتي فرعية وقد دون لها علم
الفقه والمراد بالعقيدة المنسوب الى دين محمد سواء كان ذلك الاعتقاد المذهب
او خطأ فان الخصم مع كونه مخطئا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد من الحجج والشبه
ما هو كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المستدل للاثبات وهو اعني باراد الحجج الى
اخره متعلق بالاثبات اي يكون طالاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر كالمعجزة فخرج علم النبي
وعلوم المعصومين بل علم الله تعالى وعلم الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام
المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل ويبتى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد
ويبتى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء بمكة معجبة النبوة وقرب العهد
بزمانه وسماع الاخبار ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلاف وسهولة المراجعة
الى الثقات مستغنين عن بذل وسع في الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا
واصولا الى ان ظهر اختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرة الفتاوى والوقائع
وشمت الحاجة فيها الى زيادة نظر والتفات فاخذوا في ابواب النظر والاستدلال في استنباط
الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها
وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل باداتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها
فقها وخصوا الاعتقاديات بالفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات
بعلم التوحيد والصفات لشرفه باشرف اجزائه واشهرها وبعلم الكلام لان
مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات كانت فيها
كلام الله انه قديم او حادث ولانه بورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالبحث
في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولا يخفى
ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام
واعترض في ادلتها البقينية لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه علم
بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة من ادلتها اليقينية وهذا معنى العقائد
الدينية اي المنسوبة الى دين محمد سواء توقف على الشرع ام لا وسواء كان من

الدين في الواقع كلام اهل الحق ام لا كلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد
الدينية عن ادلتها التفصيلية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية
الفرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض علمائنا المتقدمين ان الفقه معرفة
النفس مالها وما عليها واما ما يتعلق منها بالاعتقاديات فهو الفقه الاكبر وخرج العلم بالشرعيات
الشرعيات وبالشرعيات الفرعيات وعلم الله تعالى وعلم الرسول ﷺ بالاعتقاديات وكذا
اعتقاد المقلد عند من يسميه علما ودخل علم علماء الكلام بذلك لانه كلام وان لم يكن يسمى
في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالفرعيات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين
والترتيب في ذلك اذا كان مستفادا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية ممكنا من النظر
في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال في شرحه للعقائد النسفية بعد
ما ذكر قريبا ما نقلناه وهذا هو كلام القدماء ومعظم خلافهم انما هو مع الفرق الاسلامية
خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة ودرج
عليه جماعة الصحابة في باب العقائد وذلك ان واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس
الحسن البصري بقرارات مركب الكبائر ليس مؤمنا ولا كافرا وانما هو منزلة بين المنزلتين فقال
الحسن اعتزلنا واصل فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه لانهم لما نفوا
في علم الكلام واثبتوا اباذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين
الناس الى ان خالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري مع اساتذته ابي علي الجبائي في مسئلة ذكرها
شارح العقائد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة اليها ههنا وسأذكرها انشاء الله تعالى في موضع
يليق بها والحق ما عندي فيها فترك الاشعري مذهبه واشتغل بابطال مذهب المعتزلة
واثبات ما ورد به السنة وجرى عليه الجماعة ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية وخاض
فيها الاسلاميون حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام
كثيرا من الفلاسفة ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا
فيه معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة

لولا

لولا استدلالهم على السمعيات وهذا هو كلام المتأخرين انتهى كلام شارح العقائد وهو يرجع
في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظاهر السنة وقد صرح في
كلامه الاول ان المعتبر فيها يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين دون الظن فالاشكال في ان الظاهر
لا يفيد الا الظن فكيف تجعله للمقلد اليقين لا يكون بدعة بل صوابا فنسبتهم اياهم اهل البدع والاهواء
خطأ وغفلة عن الدين بل جمود هم على الظواهر المخالفة للمعلوم في كثير من المسائل الاعتقادية
بدعة وهو لان المعلوم من الدين بحيث لا شك فيه احد نادر بل كثير من الظواهر لخفائها
ما في العقول فيكون منعه مخالفا لما هو ثابت في الدين بل هذا الخش من البدعة هو القول
بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما هو ثابت في الدين وظهر ايضا
من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم من الفلاسفة
في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة وهذا صريح في ان عداوة
الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة فضلا عن الامامية فكيف
واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين مطابق
لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة ومستفاد منهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا
يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية
انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة
بل اصولهم انما اخذت من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم اجمعين يمنعون اصحابهم من الكلام الا
ما يكون ماخوذا منهم عليهم السلام فذلك ظاهر لمن مارس اصول الامامية رضوان الله عليهم هذا
واعلم ان الظاهر ان كلا من الفريقين المذكورين يصلح لكل واحد من كلا على الفرد المتأخر
ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين هو ان بمقتضى تعريف المتقدمين
علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقائد الدينية مثل علمنا بان الله تعالى واحد وانه قادر
وانه عالم وغير ذلك واما ساؤ ما يذكر في الكتب الكلامية من مسائل الجواهر والاعراض
وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقائد فليس من علم الكلام بخلاف تعريف
المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس العلم بالعقائد جزء من علم الكلام اذ لم يدخل في الايمان

على الغير لاستحالة قلبه بتوهم كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام متناول نظريه بقيد ربطها على اثبات العقائد الدينية **المطلب الثاني** في موضوعه اعلم اولا ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اى العوارض التي يعرض لذاته او لامر يساويه لا ما يعرضه لامر اعم او اخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان وغريبان للحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن الانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض الذاتي مساويا بالماهو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والاضاءة للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض ذاتية للجنس كالناطق والصاهل للحيوان مع كونها اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث انه من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا معينا او لا يعرضه ذلك العارض ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا وان كان المعروض غير ذلك العارض فصيرورته نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض ذاتي له لان عروضه لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا بل نصير بذلك نوعا معينا ثم انه قد اشرنا الى وجوب تقدم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد عدوها جزءا من العلم وعللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت الشيء له لكن اثبات ذلك التصديق وبيانه لا يمكن من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما مقبولا ذات الموضوع فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهلية البسيطة ايضا من المبادي اعني المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية ايضا المقدمات التي ينتفع بها في اثبات مسائل العلم وانما لم يجعلوا هلية المركبة اعني التصديق بالموضوعية من الاول لانه انما يتحقق بعد كمال العلم بمسائله اشبه منه باجزائه فلا اذا قلنا العدد هو موضوع للحساب لا نعني انه انما يتحقق في ضمن الذاتية التي تحقق ذلك الا بعد الاحاطة بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم ومخففا من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فانما هو في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات فاسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التعريف المميز بحسب المفهوم وايضا في معرفة جهة الوحدة للكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا يحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه امتيازها وتحقيق المقام على نحو يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحكماء انواعا واجناسا وغيرها كالانسان والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصل لهم قضايا كثيرة محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقائق وسموها بالمسائل وجعلوا كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا لها نفسه او جزءا له او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا تفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اى الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمقدمة والغاية ونحوهما ويتخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث ان لها وحدة يكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب الاضافي كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم يتعلم كذا والا فرسميا كما يقال هو علم يقتدر به على كذا او يحرز عن كذا او يكون الدال كذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرض لها جهات اخرى كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذلك علما اخر سوى انه يبحث



عن احوال شيء وذلك عن احوال اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم
في نفسها وبالنظر الى انفسها الا بحسب الموضوع وان كانت ثمة غرض عند الطالب بما لها من
التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا ابواب العلوم وتناسبها وتداخلها انما هو
بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مبائنا لموضوع الاخر من كل
وجه فالعلمان مبائنان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان ان
ان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في
جنس او غيره فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا
على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ في احدهما
مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع ان يكون موضوع
علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم
واختلافه بدون ذلك والضابط انه اذا كان البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان
كان البحث عنها من جهة اشتراكها في امر واحد ذاتي او عرضي فالعلم واحد وان كان البحث
لا من جهة اشتراكها بل يكون عن كل منها من جهة مختصة فالعلم متكثر سواء كانت تلك
الاشياء مشتركة في ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب
والهندسة او لا وان كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين
فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة او لا لانه قال العلم
يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهو كما يختلف باختلاف الموضوع متكثرا يختلف باختلاف
المحمول فلم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن
بعض اخر علما اخر مع اتحاد الموضوع على ان هذا اقرب بنا على كون الموضوع عبارة المادة
وهو ما اخذ للجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهو ما اخذ للفصل الذي به كمال النوع
لانا نقول لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة انه قد اشتمل
على انواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشأ من عدم التفرقة بين العلم بمعنى الصناعة
اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى حصول الصورة ولو اريد هذا كان

مختصر

كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والدليل
يجب ان يكون امرا معتنا بثبوته وليتنا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية اذ
لا حصر بل لكل احد ان يثبت ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت
حدود ها في صدر العلم حدودا رسمية دائما بعد اثباتها احدودا حقيقية فتخالف
حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من
الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في
المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم بمعنى الصناعة والاحتفاء في ان المسائل
مادته الله ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة
اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو
موجود لرجوع مباحثه البحتة قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه
الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض والعرض الى ما يشترط فيه الحيز كالعلم والقدرة
والى ما لا يشترط كاللطم واللون ويقسم الجوهر الى الجسم والنبات والجماد ويبين
احوالها اما بالانواع او بالعرض وينظر في القديم فيبين انه لا يكون قولا يركب انه يتميز
عن المحدث بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب
او امتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفيض لجواز الى محدث
وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا وقع وحيث ينتهي نظره
الفعل ويأخذ في الثاني من النبي الثابت عنده صدقه لقبوله ما يقوله من الله تم في امر
المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات بدؤا الموجود ههنا بجثة
كونه متعلق المباحث الجارية على قانون الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة ومثل كون الواحد مبدأ
للكثير وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى
غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام دون الفلاسفة فيتميز الكلام عن الالهي
بهذا الاعتبار اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى

الجدل فان امثال هذه احكام ظاهرية مضبوطة البتة قطعية غير محتملة للتاويل بسبب ما
يتعلق باحوال السدن والامور الغائبة عن تعامل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقائق وتقريبات
على الدقائق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على مبادرها فان من ذلك قوله تعالى التشبيه
والتجسيم فيها يتهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما في الحديث الذي يرويه
انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون القمر ليلة البدر الى غير ذلك فهم كان الاصوبان
لا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقائقها على حد ما يفهمه على
تفاوت عقولهم ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدث
الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصار الى العقول المصفاة والآراء المجتهدة ويرجع
الى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب اليقين المبني على المقدمات البرهانية
القطعية العقلية القرآنية لمن اراد الترقي من حضيض التقليد الى ذروة التحصيل واراد
الى تلك الظواهر ورفض المبادرة لاستقلال العقل في احوال السدن وسائر العقليات بخلاف
ما يتعلق بالعقليات والامور التي لا يستقل مجرد العقل فيها هذا ما وعدناك في سدر المقال
من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل العقائد الدينية
بل جدوى انما هو حفظ العقائد اجمالا على العقول القاصرة الغير القادرة على البلوغ الى وجوه
اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا ثم انك اعترضت في المواقف على كون موضوع الكلام هو
الموجود بما هو موجود بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والممكن وعن احوال الامور
لا يتوقف تلك الاحوال على تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة فيها ام لا كالنظر
والدليل فقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم لما والدليل وجب دلالته كذا ونعلم
كذا فان هذه كلها مسائل كلامية لا يعتبر فيها وجود موضوعاتها في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ
الموجود اعم من الذهني والخارجي لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني وبان على
قانون الاسلام ما هو الحق من المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام
فطعنا فان زعم القائل بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتصور علم الكلام
عالم لان علم الكلام كيف كان من صاحب المسائل الحقة والباطلة بل يجب ان يكون مسائله حقة على

قانون

قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل
الكلام بل من مباحث المقر والدليل من مبادئه ومبحث المعدوم والحال من لواحق مسئلة الوجود
نوعيها المقصود وتنبيهات له بالتعرض لها بالبداية لا لاجل بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل
ونفي المجهول وامثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل
يعاد بعد العدم وهل يستحيل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من المجهول والصورة ولم
انتفاء من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث
هو اعم من الخارجي والذهني موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول
من الوجود الى المعلوم كما سبق وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام اصول ما خوذة من
الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يتجافها وبالجملة فحاصله ان يحافظ في جميع
المباحث على القواعد الشرعية ولا يتجاوز القطعيات منها جريا على مقتضى نظر العقول الظاهر
على ما هو قانون الفلسفة الاولى لا ان يكون جميع المسائل حقة في نفس الامر منسبة الى الاسلام
بالتخطئة وقال شارح المواقف ولقائل ان يقول ان لم يجعل اجنبية كون البحث على قانون الاسلام
قيدا للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر وان جعل قيدا له
اندفعت تلك الجهة لا ندخل لها في غرض يحمل انتهما الموضوعان وذهب بعضهم كالفاضي
الارموي من المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية
والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا كالنبوة صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم
وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما بعدها او بامر الاخرة كبحث المعاد
وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية
وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب المواقف الا انه زاد في تحصيل الموضوع
ذات الله تعالى من حيث هي وذوات الممكنات من حيث انتهما محتاجان الى الله تعالى وجعلة الوحدة هي الجامعة
فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها الى الله تعالى على
قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث
استنادها اليه لما وقع البحث في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور

القائمة والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لامن حيث استنادها الى الواجب بجهاتها
بجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل القضاء بان يذكر مع المطلوب بالذات
نوع تعلق به من التوابع والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال
واقسام الجهة والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية كالكلام المخالف قصدا الى تزييفه
كبحث العلل والمعلولات والآثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف
عليه بعض المسائل مثل ذكر المحقق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس بيّن كاشتراك
الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء علة ومعلولا وامكان الخلاء وذاهما الابعاد
واما طوى ذلك فيكون من فضول الكلام يقصد به نكبة المباحث كما اشتهر بين المتأخرين
من خلط كثير من مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مبادئ
يفتقر الى بيانها ويثبت بالبرهان لان مبادئ العلم اما بيّنة في علم اعلى منه او بيّن في العلوم
الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه وموقوف بالاخرة عليه فيبادر بدلا
يكون الآية تقتضيها بجاب بان ما يثبت فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما
اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا للاتفاق على ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين
بنتها بعض مبادئه وقال شارح المقاصد ان المفهوم من شرح التجاذب ان ليس معنى البحث
عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل ان يكون البحث عن
احوال نفس الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي يبحث عنها
في الكلام احوال مخصوصة معلومة بحكم بعضها عن اثر قدرة الله تعالى وذلك انما يكون
لحاجتها بكون عروضها للممكنات ناشيا من جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد اطبقوا على
المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من جهة الاستناد
بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى
الحال ينتهي الى ما موضوعه بيّن الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض
الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا تعقل فيما بعد الهلية البسيطة لان الاعم
ثبوت شيء لم لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب

هذا حيث قال كون وجود الواجب بالذات زائدا على ذاته لازما على مذهب الى بعض المتكلمين وهو مذهب سخيف قول زور على ما سيجيء الى ان وجوده عين ذاته المقدسة بتجاذبا
وذهنا بمعنى انه لا يمكن للعقل تحليله الى شيئين مختلفين حيثية الوجود وحيثية غير الوجود بان يكون ذا حيثية فاقتضى كل منهما معلول لها سيأتي بخلاف وجودات الممكنات فانها
وان كانت عينية غير زائدة عليها ذهنا وهذا اركون وجود كل موجود غير ضروريا بالوجود وعدم ضروريا ذاتيا بشرط من الموجودات فلا يكون وجوده من علوم العوام

من عوارض الذاتية فتفطن محمد اسمعيل دام فضله

علم الكلام ثم كونه مبدئ للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض
بحث آخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي ودون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو بعد
العلوم الاسلامية بل بنفسها وراسها واجاب عنه بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع
في العلم بوجهين الاول ان الوجود امر عام منه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر المعلومات
الوجود انما يبحث موضوعا لما ثبت بالبرهان الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه
فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد فيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض
الذاتي ان لا يكون للموضوع الشيء بتوسط امر خارج عنه غير مساو للاتفاق على كون
العفة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم بالاستقامة والانحناء الخط
الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة في شيء
من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع
العلم لا يبين فيه يعد ظهر بانه لا يثبت في العلم غير الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا
من الكلام لان ما وجوده عرضي فانه يبين فيه وما لا يبين فيه ليس بعرضي فانه واما رابعا
فلانه لا يبقى حينئذ لكل علم موضوع ومبادئ ومسائل على عمومه لان معناه القضايا بانها
الموضوع وهلية البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان قضايا
العلوم انما هو بصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من آخر سوى ان موضوعه اعم
فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فلا اعلى منه وان كان اشرف
من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مبادئه لا يلزم ان يكون علما شرعيا
بل يكفي كونه مبنيا على ما في الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصص لموضوع
الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هلية المركبة
بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح بعود الاشكال اجاب بانه هناك
لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون تماما هو مسلم الوجود فلذا موضوع
الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انضمام
الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عائدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا

يتبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيتبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان الجسم كرة فيتبين
وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم
من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية لانه يبحث عن احوال الصانع نعم من القدم
والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار و
التركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل
هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات سائر العلوم
الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليقع على راي من لا يقول بالامر
الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصور في العقل وبرى مباحث المعدوم والحال من مسائل
الكلام لا بما ان يراد بالمعلوم مفهومه فانه يحمل على المسائل اخص منه فلا يكون عرضا
ذاتيا له وان يراد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا بحيث تبحث عما
هالم فيتبين بما يجعله مساويا له كما حقق في موضوعه لانا نقول قد حققنا هناك ايضا ان العرض
الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم
موضوعا للكلام مثلما اورده على كون الموجود موضوعا له وهو ان الجهة المذكورة لا
مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الجهة وان كان
بحث المتكلم عن قدرته نعم لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان سببا من المذاهب الثلثة لا يخ
عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجعل ان يجعل موضوع
كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان جهة المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات
مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث فانون البحث وبحسب المبادي التي توخذ
منها الادلة والقياسات فان مبادي الادلة في الكلام يجب ان يكون على قانون يطابق ما ثبت
من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا تعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل يعتبر
فيها مطابقة القوانين العقلية الصرفة سواء طابقت ظواهر الشرع ام لا فان طابقت فذاك
والا فيما تاولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي واما
حديث ثمار العلوم بحسب ثمار الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية و

العلوم الفلسفية مقابل يكفي في اعتبار اختلافهما عليهن بان يكون ثمار العلوم
الشرعية فيها بينها بحسب ثمار موضوعاتها الا ان يكون ثمار علم شرعي عن علم فلسفي ايضا
بحسب ثمار الموضوع من المطلب الثالث في بيان فائدة علم الكلام قالوا واتما وجب تقديم فائدة
العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فائدة اصلا لم يتصور الشروع فيه بالقصد
وان اعتقد فيه فائدة غير ما هو فائدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقد
بل ما هو فائدته ورتما لم يكن موافقة لغرضه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا اذ يعاد
الرغبة فيه حيث كانت مهمة له فهو قبه حقه من الجد والاجتهاد وهي مودة الاول بالنظر الى
الطالب في فوته النظرية وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى
ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات فخص العلماء بالذكر مع اندراجهم
في المومنين رفعا لمترلتهم الثاني بالنظر الى تحمل الغير وهو ارشاد المسترشدين بافاضة الحجة
لهم الى عقائد الدين والزامهم المعاندين بانهاضة الحجة عليهم فانه ربما يحتاج الى الاقران والاشتراك
الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقائد الدين عن ان تتزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر
الى فروع الاسلام وهو ان يبتني عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها والباعث
على اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل الرسل منزل الكتب
لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس ايضا للطالب في فوته العلية وهو
صحة النية باخلاصها في الاعمال وصحتها الاعتقاد بفوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه
الصحة في النية والاعتقاد يرجح قبول العمل وترتب الثواب عليه وغايته ذلك كله هي الفوز
بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض وغاية الغايات المطلب
الرابع في مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا واتما وجب تقديمها لتعرف قدره ورتبته فيما بين
العلوم فنسعى لقدره في اكتسابه ويعتني بحسبه في اقتنائه ولما كان كما علمت موضوع كل
الامور واعلاها وغايته اشرف الغايات واجدها ودلائله يقينية بحكم تعلقه بمقدمات
صريح العقل وقد تاييد بالنقل وهو اي شهادة العقل بصحتها مع تاييدها بالنقل هي الغاية
في الوثاقة وهذه هي جهات شرف العلم لا قدرها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف

كلها وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال الملخص على الله معتمده بسم
الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام والابتداء
من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تاويل الجزاء
وكانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم لعبد مضوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال
في الصحاح وعبد تضيف قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلها الاضافة فحوذف
المضاف اليه لعلم المخاطب بنيا على الضم لبعد انه متى اذكان الضم لابد خلوها اعرابا الاحتمال الابعد
وفوجهها موقع الفاعل ولا موقع للمبتدا ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن
وهو اعم من الشكر اللغوي وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل قصد التبجيل
من الشكر العرفي وهو الفعل المنبيء عن تعظيم المنعم لكونه منعما لحبيب المتعلق اعني ما بفعان بازائه
فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل مخلافه حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص منه الحمد
فانه يقع باللسان وحده وبالجنان والاركان ايضا فالحمد اللغوي اعم مطلقا من الشكر اللغوي
والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهور كما في شرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص
من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبيء والعموم مطلقا بين العرفيين بكونها
عرفا عامين الموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد
بازاء النعمة مطلقا وتخصيص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتخصيص ما ذكرنا اما الاول فلانه
هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعرف في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل
العالمها بصدور من اللسان فكل منهما شرط لكون ما من اللسان حمدا وليس بفرد له والا يخرج منه
واما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه من
الى ما اعطاه لاجله وحيث يكون كل منهما جزءا منه وكذا التخصيص الشكر بالنعم الواصلة انما هو على هذا
الغريب واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته ثم اذ لا بد في
علم شيء من الممكنات مخلافه سائر صفاته ثم وانما احذ في الموصوف للتعيين وللاشارة الى الوكون مقام
عبوديته بحصل بر اعاة ثلثة بالنسبة الى الغير فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا
في

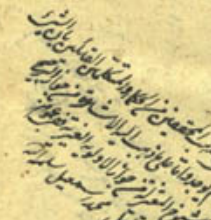
الوجود واسم التفضيل المضاف فيراد به الزيادة على جميع من اضيف اليه وهو الاكرمية
يراد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوزان يقصد بالمفرد المتعدد
دون الثاني ومراد المص يصح ان يكون هنا المفرد فيريد عليهم اكثاهم بما هو الاصل ويصح
ان يكون المتعدد فيريد بالائمة الاثني عشر الذين هم المرادون بآل النبي وعترته صلى الله
عليه وعليهم اجمعين وهذا هو الاظهر ووجد متحدا ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا
المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية
من الغير فلا تنافي مساواة البعض او يكون المراد الاكرمية في وقت وهو وقت امامة كل منهم
واتمام الحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مبدأ
في الائمة عليهم السلام ثم انه تزال الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعيين باعتقاده كما في
القرينة السابقة باعتقاد الجمهور هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم ان الاكمل
لم يرد به معنا بل ما يتناول متعددا اعني من اتصف من مجموعه بزيادة الكرم في الجملة وفي
مراده الزيادة بوجه ما يصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرام الصحابة
والشارح القوشجي ينقطن المراد وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المذهبين
المذكورين لان اسم التفضيل المضاف مثل اسم التفضيل اذا اضيف فقد يراد به هذا وقد
يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشين المحققين
قد طولوا المجادل واكثروا المقال في ذلك بما لا يتفق الا التعجب في ما ذكرنا هو حتى هذا المقام
وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فاني جواب اما بجيب الى ما سئلت اي سالك من مسالك التحقيق
لا من سالك عن التي من تحرير هو التقرير والمهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسائل
الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه جمع مسئلة الانه يسال عنه وقد عرفت
تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة وتزييفها اي وضع كل مسئلة موضعها اللائق
بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب عشر الى اخر جمع اعتر وهو في الاصل فرس في جبهته بياض
ثم نقل الى الاشرف من كل شئ فراد جمع فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة وفرائد الدرر كبارها
استعارها الاصول الاعتقادات الامتقاد هو في اللغة العقد على الشئ بالقلب وفي العرف الجزم

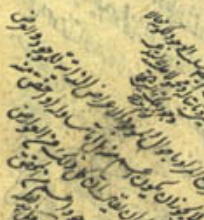
الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا و
نكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق لطيف
الاجتهاد واراد بما ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلفة فيها التي يحتاج اعتناء
المحقق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كما انه اراد بغير فرائد الاعتقادات
اصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها مما في الدليل بحسب قوة ابين الكلام اليه وقوى
اعتمادا بحسب هذه القوة ابين عليه والله مفعول مقدم لقصد التخصيص اسال العصمة من
الزلل والطغيان والسداد في القول والبيان وان يجعله عطف على المفعول الثاني لاسال
ونخر اليوم المعاد وسمته بغير بالعقائد لاشتماله على عقائد العرفة المحققة مفتخرا بها
وربته على سبعة مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن بعض العقائد اعني التوحيد
والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا وهي اربعة واما عما يتوقف
اثباتها عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور
العامة فخرج مقاصد علم الكلام منحصرة في سبعة المقصد الاول في الامور العامة والثاني
في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس
في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل مقدم على
الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة
لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليه وهما على المعاد لان المراد المعاد الجسماني و
العدل لا يستقل به بل يحتاج الى تعريف من الله والمعرف هو النبي والامام وفي الشرح
الفهيم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان
والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع
وصفاته وهو يتوقف على الحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور
العامة لاجرم رتبه على سبعة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاعلى والمطلب الاسنى
في علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل
يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند بعض وما يستقل به العقل انما

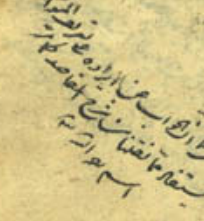
يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها الجوهر
ورتب المصنف كلامه على ستة مقاصد وماذكرنا اولى منها لانه يلزم منها ان يكون المقصود
بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا
عن الجوهر والعرض **المقصد الاول** في الامور العامة قال صاحب المواقف اى ما لا يختص
بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض بعني اعم من ان يكون شاملا
لجميع الموجودات كالوجود والعلية وكالوحدة فان كل موجود وان كان كثير الدوحدة
ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان لخاص والحدوث والوجوب بالغير
والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد وجه تواد
باب الامور العامة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وتنقسم الى الواجب والجوهر
والعرض واختص كل منها باحوال يعرف في بابه اخر الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين
الثلثة كالوجود والوحدة والاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر
الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة التي هي الواجب
والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها ويقين الاكثر منها ثم قال والاخصاء في ان
المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض على ترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون لمذكر
في تحكم المقاصد بالاهمال الذاتي من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكلية
والكيفية واضافاتها المعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والحد والرسم
والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق
الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول يدخل فيه الكم المطلق فانه يعم الجوهر والعرض
وكذا الجوهر والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر فانها توجد في الجوهر والواجب فليتدبر
ثم قال فان قيل فحينئذ يجب ان لا يدخل الموجود اصلا لان الامتناع والعدم وغير المختص الواجب يقطعا الوجود
والعدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما
مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجود والعدم من حيث كونهما من اقسام مطلق الوجود
العدم اعني ضرورة الوجود بالذات وبالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة

اما

امّا الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راى الفلاسفة حيث يقولون بقدم المجردات والحركة والزمان
وغيرها من الجواهر والاعراض وفي نظر الكلام منه من جهة النفي لا الاثبات كحدوث الحال عند من يثبته
ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع
انتهى ثم ان كلامه هذا يقتضي انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف
في الظاهر غير جامع لعدم شموله لماهو شامل لجميع الموجودات والمشهور هو انها ما يعم
جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات
لا بنافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقييد
بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يغير الشمول للجميع وقيل
هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا
على الاحوال المختصة ايضا اذ يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات
زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يتبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات
بالمعلومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطرادا بل واجبا لان العدم
بمعنى رفع الوجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الموجود ومشترك بين الجوهر و
العرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما يقابل الغير الواجب الشامل له وليس المراد من احوال الموجود
ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والممكنة ولا يجبان يراد بهما ما لا بنافي الوجود ليلزم
كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان
المحقق الدواني اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله تمام بقابلها المعنى
الاصطلاحي المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام ضرورة
ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والآخر الضرورة في الطرف الموافق ومقابل كل منهما
المعنى للاوجوب واللا امكان وضرورة الطرفين وسلب ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي
وان اراد مطلق المباينة والمنافاة فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاثنين
تشمل جميع الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض الطرفي تمام من مقاصد العرض اقول والجواب عنه انهم لما فقدوا
مما فظفا من شرح المقاصد وهو ان المتباينين يتعلق به غرض علمي ولا يكون لمذكر الاصالة في احد المقابلين







اى فى الاحوال الخاصة فنختار منها ما يناسبه ونجعل الاحوال المختصة التى نعلق بها غرضنا على نسق كما ذكرنا
بالاضافة فى حال المقاصة الاحوال التى ذكرها بالاضافة فى احد المقاصد بسبب كونها مما لا بد منه فى بيان ما يعرض على
بالمقابل ما يذكر فى مقابله ونجعل فرنا له فى عنوان الفصل كما يقال فى القدم والحدوث
وفى العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لاختصاص الامور العامة منها
التى تعلق بها غرض على الاستقراء فى الوجود والعدم واحوالهما وفى الجهة واحوالها وفى
المركب من الجهة والوجود واحوالهما وهو العلة والمعلول الفصل الاول فى الوجود والعدم
وفيه مسائل كثيرة الاولى فى بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقال انه بديهى التصور
فلا يجوز ان يعرف بالتعريف لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبى وقيل لا يتصور اصلا لا
بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا فى ان الحكم ببداهته بديهى او كسبى والحق انه بديهى وهو
مختار المصنف واكثر المحققين قال شارح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهى وان هذا الحكم
ايضا بديهى يقطع به كل عاقل بلغت لبداهته ان لم يمارس طرفا من الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء
الى انه لا شئ اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف فى هذا المطلوب لان العقل
اذا لم يجد فى عقله ما هو اعرف منه بل ما هو فى مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا
ومع ذلك فقد عرف جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظى
فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظ فاهم اراد اولا ان يبين ان
مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا
لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس الغرض
منه افادة معنى المعرف ليكون حصول تصور الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف
المشتمل على ما يراد افادته فيلزم توقف الشئ على نفسه بخلاف ان مرادهم من هذا التعريف انما هو
التعريف اللفظى فقال وبحد بديها اى الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين والمنفى
العين وهذا للمتكلمين اى يحد بديا الوجود بالثابت العين ويحد بديا العدم بالمنفى العين قال
شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت بحيثه
اى نفسه من حيث هى هى او لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث انه

بالوجود

او العدم

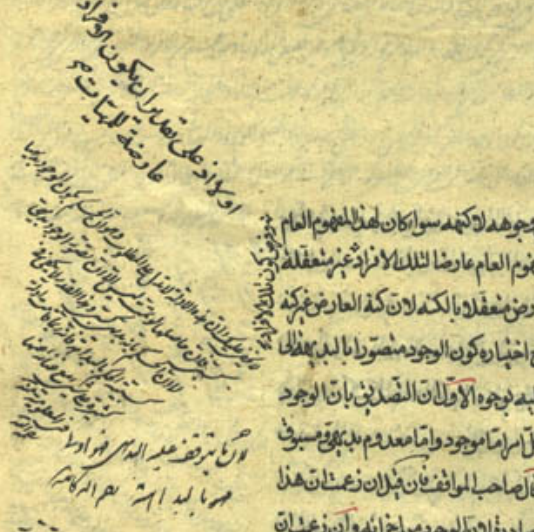
بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم
قال وان جعل بالفتح لا دلالة للفظ عليه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت
وهو معنى الموجود واقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره
الموجه وسيأتى ما يؤيده ولعرى هذا توجيه لطيف بتمامه اذا كان الغرض تعريفه لفظيا
ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام المجرد والمباحث المشرقية
وفى كلام المقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفى العين وكان مبنى
لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشئ او المنفى عنه شئ فان ذلك معنى المحمول فى كلام
الغير اى ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا
وقال الشارح الفديم وقول المصنف ويحد بديهما بالثابت العين والمنفى العين مستدرك
اى يخل اذا الوجود والعدم لم يعرفا بما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم
فيعرفان بثبوت العين ونفى العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا
للموجود والمعدوم فى المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان
تعريف الموجود والمعدوم بما ذكر دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين
ونفى العين فلذلك لم يفتش عن ذلك اورد فى محل تعريف الوجود والعدم تعريف
الموجود والمعدوم افاده لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من اعتذر عنه بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل
فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه
بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكذا ان تعريف الموجود المذكور بها
دورى كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دورى فقوله ويحد بديها اى يحد بديا الوجود
والعدم بالثابت العين اى بما علم منه يحد بديا انتهى وحاصلها ان حاجة المشتق من
مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى

التعريف الصفة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالفاحك ولا
يجوز تعريف النطق بالفهك فلا يكون تعريف كل مشتق تعريفا في الحقيقة لما اخذ الاشتقاق
بما اخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني من حيث هو مشتق
من النطق بالفاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة
الوجود والعدم عليهما لانهما اطلقا عليهما مشاهما باطلاق المشتق عنه على المشتق كما اشرنا اليه
او الذي يمكن ان يخبر عنه ونفيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او نغير ذلك مثل قولهم
الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث و
القديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه
التعريفات للحكماء تشتمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي يثبت والذي
يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان ثم قال وقد يقرر الدور
بان الموصوف بهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود
لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا يثبت منها شيء الا على الوجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقيد مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود
وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فيقال بازائه اذ لا يعقل معنى الذي
نفي والذي لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد شارح القوم
حيث قال اذ كل من التعريفات الثلثة للوجود تعريف بالموجود وكذا كل من التعريفات الثلثة للعدم
تعريف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اي غير منضم كما صرح به الشارح المحقق
بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح المجيد بدل قال انما استعمال الحد بدل الاول فلظاهر
لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من
حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف
له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير خفي لا غير منضم فان الدور في بعضها منضم
او رد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلث لا ينحصر في الوجود بل تتحقق في كل محمول نسب الى

موضوع

موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لا بانه
معنى كلي ينتزع من الوجود الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه
يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لا انا نقول الثبوت معنى بالنظر
المعرف وجود الشيء في نفسه وعلى هذا يرد ان يكون المطلق الشامل للموجود والمنتسبي يكون تعريفا
بما يصدق هو عليه ولا استبعاد فيه الا بما اشتهر بين المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص
وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون المأخوذ في التعريف
امر انتزاعي بمعنى الثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر
فان هما من المترادف لا يقال قول الخصم بعد ذلك واذا حمل الوجود او حمل ابطله بدليل
على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنسبي لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان
للوجود معنى شاملا للنسبي انما عرفت الوجود في نفسه وعلى هذا يرد ان يكون المعرف
مطلق الوجود الشامل للنسبي فلا يعرف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق وهو عليه
ولا يلزم فساده كما مر وانه على هذا يرد ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما تراد
للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فلا يصح ان يقال العدم
مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون لاذ
له والمراد ههنا عدم الوجود تعريفه المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظ اي لما كانت
الحدود والمذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراده هو الا لمحققين
المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو بدل لفظ بلفظ اعرف عند
السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف بحكم
القصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم العقلاء المحققون وكل عاقل اذا راجع الى
عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما مر قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري
معانيها اشر سم في النفس ارتساما اوليا البين لك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف
منها فانه كالبين في باب التصديق بمبادئ اولية بين التصديق بها بذاتها وبغيرها لتبيينها و
اذا المحتاج اليه لا دلم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوسل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن

التعريف الذي يحاول اخطارها بالبال او تنبيهم ما يدل به عليها من الالفاظ تعريفا محاولا
لافادة علم ليس في الغريزة بل مبتنيا على تنبيههم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في
انفسها اخفى كذلك في التصورات اشياء هي مبادي التصورات وهي منصورة بذواتها واذا الا
ان يدل عليها لم يكن ذلك التعريف تعريفا للمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة
ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها تخصوصيته ما تكون اظهر دلالة فاذا استعمل ذلك
العلامة نبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غير وهو كان
كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى غير النهاية اولدار وهو في
الاشياء بان يكون منصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشيء والواحد
وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء منها ببيان لادون وعنه البتة او ببيان يشيء اعرف
منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع في اضطراب لكن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا ومنفعلا وهذان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا
او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يقع لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف الشيء
الظاهر بصفة له تحتاج الى بيان حتى تثبت وجودها له وكذلك قول من قال ان الشيء هو
الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا
للشيء وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه
امر او انه ما او انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء
تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا بعد ان يعرف ربما كان في ذلك واما له تنبيه مّا انتهى كلام الشفاء
لا يخفى ان اراد ان تصور الوجود يوجب بمنازعن جميع ما عداه بديهي وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره يكفيه حقيقة بديهي فذلك
ممنوع بل نمنع كونه منصورا ايضا لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذي سبأتي كونه
مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية منصورا بالكنه بديهة اذ
لا معنى لكنه امر ذهني الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان



ليحتمل كون ما حصل في الذهن شيئا من وجوه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام
افراد عارضة للممتنعات وكون هذا المفهوم العام عارضا لتلك الافراد غير منعقلة
بالكنه لا يقدح ذلك في كون هذا العارض منعقلا بالكنه لان كنه العارض غير كنه
المعروض ثم ان الامام الرازي ذهب مع اختياره كون الوجود منصورا بالبديهة الى
ان الحكم بكونه بديهيا كسبي فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود
والعدم منافيان لا يصدق ان على العاقل كل احد اما معنى موجود واما معدوم بديهي فمسبوق
بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا
التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان
الحكم بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا
قلنا هذا التصديق بديهي مطلقا ولا مصادرة لان بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة
اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه
ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي
والنزاع انما هو في التصور بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال انا نمنع
ان الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق وهو ممنوع بل مصادرة وان سلم
ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر
على احدهما لتنبيهنا على تمام الجواب بدون المصادرة ونخصه بالمنع لان بداهة كل
جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل
به بالضرورة بكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لانا نعلم انه ممكن الاستفادة منه
قال فبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه
ولا مصادرة مطلقا الى آخر ما نقلنا منه ثم قال ان قيل فلم يبطل المركب من غير ملاحظة الاجزاء
على التفصيل قلنا لو سلم فغي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الا عند ارى سوى تعقل
الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق

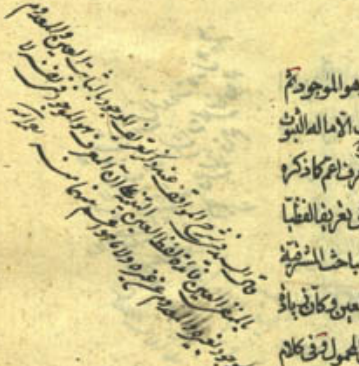
من الانتهاء الى موجبة يحكم بنفسها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم قد فهما ان الذى لابد
من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى الوجود فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودها
فى الخارج وبان الموجبة ما حكم بنفسها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده
له فورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الانتهاء الى
التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق بل الموصل فى الجملة
وان مراد الامام من الدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به
كالعالم للصانع لا المقدمات المترتبة والا لم يعن لصدق المحمول على الموضوع سوى حمل
وبثوته لم نعم يجب ان يقال الوجود هنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف
فى توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لان السالب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم وجودى
اما ضرورى او منتهٍ اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه
ولا يخفى بعده هذه هى وجوه استدلال الامام مع اجوبتها واتمام بعضها وقد عرفت ان
لكونه راجعا فى الحقيقة الى الاول فان منا طرحها ليس الا الاستدلال على بداهة تصور
الوجود بكونه من المعلوم بالبداهة سواء كان تصورا او تصديقا اى تصديقا كان
فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير تركيب فاذا التفت الى حصوله عرفته بمجرد
التفاتها اليه بداهة بغير كسب فما حاجة الى الاستدلال بل نقول ببداهة كل بديهى وكذا كسبية
كل كسبى كلما هو بديهى كان من هذين ما ذكرتم انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية
لا زمتين بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليهما وليس بينتين وما ذكرتم انما يجرى
فى حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول فى الذكر قال الشارح القوشجى
قد يحصل صورة فى النفس ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت
الى كيفية حصولها وهكذا حتى تطاول المدة وتكثر الصور فتوجه اليها فانه تنسب عليها
فى بعض الصور كيفية حصولها فاما حاجب الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى فى
الكسبيات اعنى ان فيها بنى وقال المحقق الدوانى وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة

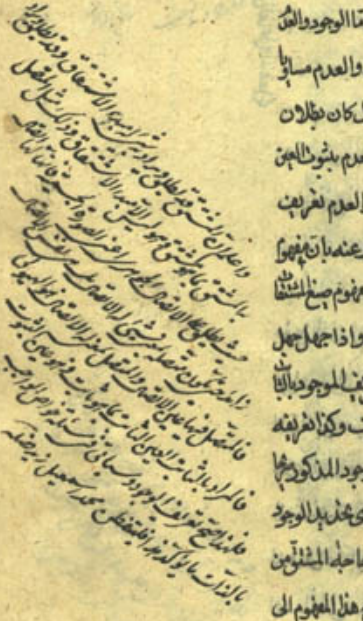
التى قد كانت قبلا كان اشتباه البديهى بالنظرى قليلا لان هذه الاشتباه انما يحصل
بالتردد فى انه هل كان فيه مشقة الكسب ام لا وكل مفروض ان نسيان المشقة الحاصلة
قبلا لا تردد فى حصول المشقة مع انها قد كانت قبل فلا شك فى بداهة البديهى مبنى على
احتمال الغفلة عن الوقوع فيكون قبلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة قبلا
بنحو من حصول المشقة لا تنفك فى الغالب عن تذكرها وح يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم
بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد فى انه هل كان هناك مشقة فتنسيناه لم يكن وان كان وقوع
الشق الاول قبلا فان مدة الوقوع لا يستلزم مدة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال
وقوع النادر يقدح فى الجزم بعدمه ووقوعه وقد يتحد ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو
يوجب الجزم فى الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال
ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك فى بداهة البديهيات اكثر من الشك
فى كسبية الكسبيات هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود ايضا مشتبكان وهم فريقان
الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود
اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير
بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها الان ذلك معناه فيكون ثابتا لها فى المعقولية
اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهى غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل
هو اولى لان الكلام فى الوجود المطلق لا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا المطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة
فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه ثابتا لها للماهيات المكتسبة اجيب ان الوجود
المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجىء فيكون ثابتا لها وهى ثابتة للماهيات المكتسبة
فيكون المطلق ثابتا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا
عليها غير مفهوم لها فيكون ثابتا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة
الثانى ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان

اى فى الاحوال الخاصة فخرج مقابل الباينة ويخرج الاحوال المختصة الوجود فتعلق بما عرض على قيد كونها مذكورة
بالاضافة الى احد المقاصة الاحوال الخ المذكورة بالاضافة الى احد المقاصد بسبب كونها مما لا يتعلق بها عرض على وجه
المقابل ما يذكر فى مقابله ويجعل فيرنا له فى عنوان الفصل كما يقال فى العدم والحدوث
وفى العلة والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المجوب عنها
التى تتعلق بما عرض على الاستقرار فى الوجود والعدم واحوالهما وفى الهوية واحوالها وفى
المركب من الهوية والوجود واحواله وهو العلة والمعلول الفصل الاول فى الوجود والعدم
وفيه مسائل كثيرة الاولى فى بداهة الوجود وقد اختلفوا فيها فقيل انه بديهى التصور
فلا يجوز ان يعرف تعريفا لفظيا وعليه المحققون وقيل انه كسبى وقيل لا يتصور اصلا لا
بداهة ولا كسبا واختلفوا ايضا فى ان الحكم ببداهته بديهى او كسبى والحق انه بديهى وهو
مختار المص واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهى وان هذا الحكم
ايضا بديهى يقطع به كل عاقل بالنظر البدوى ان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء
الى انه لا يشتبه اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء وهو كاف فى هذا المطلوب لان العقل
اذا لم يجد فى عقله ما هو اعرف منه بل ما هو فى مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا
ومع ذلك فقد عرف جماعة من المتكلمين والحكماء الوجود فرادهم بذلك ليس الا التعريف اللفظى
فان المعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول اللفظ دون لفظ اعم او اداو تلا ان بيان
مراد المحققين من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا
لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس العرض
منه افادة مفهومه المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول تصور المعرف
المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشئ على نفسه لنظهر ان مرادهم من هذه التعريفات هو
التعريف اللفظى فقال ونحد بديهما اى الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين والمنتفى
العين وهذا للمتكلمين اى نحد بديهما الوجود بالثابت العين ونحد بديهما العدم بالمنتفى العين قال
شارح المقاصد وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه
اى نفسه من حيث هى هى لا باعتبار امر اخر يخالف الموجود فانه ثابت من حيث انه

بالوجود

او العدم





بالوجود والثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم
قال وان جعل بانه لا دلالة للفظ عندهم على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا ما له الثبوت
وهو معنى الموجود وانا نقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف اعم كما ذكره
الموجه وسيأتى ما يؤيده ولعرى هذا توجيه لطيف بتمامه اذا كان الغرض تعريفا لفظيا
ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام الجديد والمباحث المشرقية
وفى كلام المفيدة بيان ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنتفى العين وكانه بناء
لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت الشئ او المتميز بشئ فان ذلك معنى الحمول فى كلام
الغار ابى ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا
وقال الشارح العلامة وقول المص مرة ونحد بديهما بالثابت العين والمنتفى العين مستدرك
اى مخل اذا الوجود والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم
فيعرفان بثبوت العين ونفى العين ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا
للموجود والمعدوم فى المعرفة والجهل عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان
تعريف الموجود والمعدوم مما ذكر دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين
ونفى العين فلذلك لم يتعرض عن ذلك بما ورد فى تحل تعريف الوجود والعدم تعريف
الموجود والمعدوم افاده لهذا المعنى انتهى اقول وهذا هو مراد من عند ره عنه بان مفهوم
الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات
معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل
فلو احتاج الموجود الى التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت
العين تعريف فى الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه
بما يمكن ان يخبر عنه فتعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكذا ان تعريف الموجود المذكور فيما
دوري كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا ودوري قوله ونحد بديهما اى نحد بديهما الوجود
والعدم بالثابت العين اى بما علم منه نحد بديهما انتهى وحاصلها ان حاجة المشتق من
مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى

التعريف بالصيغة المشتق معلوم لغة فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالفاصل ولا
يجوز تعريف النطق بالفصل فلا يكون تعريف كل مشتق تعريفا في الحقيقة لما حد الاشتقاق
بما خذ الاشتقاق وذلك لانه يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق اعني من حيث هو مشتق
من النطق بالفاصل بالقدرة هذا ووجه ايضا بارجاع الضمير الى الموجود والمعدوم لدلالة
الوجود والعدم عليهما لانهما اطلقا عليهما نشأ ما باطلاق المشتق منه على المشتق كما استثنى به
او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم
الذي يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث و
القديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه
التعريفات للحكماء تشمل على دور ظاهر قال شارح المقاصد اذا لم يعقل معنى الذي يثبت والذي
يمكن ويخرج ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان والاذهان ثم قال وقد يقرر الدور
بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي يثبت والذي يمكن والذي ينقسم هو الوجود
لا غير اخبره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا يثبتي منها يصدق على الوجود وهو ضعيف
لان المفهومات لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود
وغيره انتهى هذا في تعريفات الوجود واما في تعريفات العدم فيقال بازائه اذا لا يعقل معنى الذي
ينفي والذي لا يمكن ويخرج ذلك الا بعد تعقل مثل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح الفهم
حيث قال كل من المعرفات الثلثة للوجود تعريف بالموجود وكذا كل من المعرفات الثلثة للعدم
تعريف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اي غير مضمر كما صرح به الشارح الفهم
بقوله وهو الذي يتميز بنفسه واحدة واما الشارح المجيد فقال اما استعمال الحد بدلا الاول فظاهر
لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من
حدي الوجود والعدم وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث
فلانه قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم المرادف
له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير خفي لا غير مضمر فان الدور في بعضها مضمر
او ورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلث لا ينحصر في الوجود بل تتحقق في كل محمول نسب الى

موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لا بقال
معنى كل نقيضة يرجع الى ثبوت المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه
يرجع الى سلب ضرورة ثبوت الاخبار عنه وعدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى وابطن و
المعرف وجود الشيء في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل للعيني والذهني يكون تعريفا
بما يصدق هو عليه ولا استحالة فيه الا ان الشراح المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص
وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون المأخوذ في التعريف
امر انتزاعي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء في نفسه على ما هو الظاهر
فان هما من المرادف لا يقال قول الخصم بعد ذلك واذا حمل الوجود او جعل رابطة يدل
على ان المعرف مطلق الكون الشامل للعيني لانا نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان
للوجود معنى شاملا للقسمين انما عرفت الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف
مطلق الوجود الشامل للعيني فلا نسلم انه تعريف بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه
ولا يلزم فساده كما مر وانه على تقدير ان يكون المراد بالعدم سلب الكون لا يكون بينهما تنافي
للتفاوت بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فلا يلزم ان يقال العدم
مرادف للسلب والكون للوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان سلب الكون الخاص
له والمراد هنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل المراد تعريف اللفظ اي لما كانت
الحدود المذكورة على تقدير كونها حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراده هو الاكتفاء
المحققين من الحكماء والمتكلمين هو التعريف اللفظي الذي هو بدل لفظ بلفظ اعرف عند
السامع لا التعريف الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له فكيف يكون
القصد في التعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم العلماء المحققون وكل عاقل اذا راجع الى
عقله يجد انه لا اعرف عنده من الوجود كما مر قال الشيخ في الشفاء ان الموجود والشيء والضروري
معانيها اشهر من في القرار نشاما اوليا البتة لذلك الارتسام ثم يحتاج الى ان يجلب اليه اشياء اعرف
منها فانه كلما ان في باب التصديق مبادئ اولية يقع التصديق بها بذاتها وبغيرها بسببها و
اذا المحتاج اليه الاول هو اللفظ الدال عليها ليكون التوسل الى معرفة ما يعرف بها وان لم يكن

التعريف الذى يحاول الخطار بها بالبال او نفهم ما يدل به عليها من الالفاظ تعريفا حاصلا او لا
لافادة علم ليس فى الغريزة بل بتنبيهها على فهم ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هى فى
انفسها اخفى كذلك فى التصورات اشياء هى مبادى التصورات وهى متصورة بذواتها واذا اراد
ان يدل عليها لم يكن ذلك بالحقيقة تعريفا المجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بملازمة
ربما كانت فى نفسها اخفى منه لكنها بخصوصية ما تكون اظهر دلالة فاذا استعمل ذلك
العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد لا غير وليكن
كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر فى ذلك الى غير النهاية اولدار وهو محال
الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة للامور كلها كالموجود والشئ والواحد
وغيرها وليس يمكن ان يبين شئ منها ببيان لادون ولا دونه البتة او ببيان يشئ اعرف
منها ولذلك من حاول ان يقول فيها شيئا وقع فى اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود
ان يكون فاعلا او منفعلا وهذان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل
وجمهور الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا
او منفعلا وانا الى هذه الغاية لم يتفق لى ذلك الا بقياس وكيف حال من يروم ان يعرف الشئ
الظاهر بصفة لعله يحتاج الى بيان حتى يثبت وجوده اله وكذلك قول من قال ان الشئ هو
الذى يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشئ والخبر اخفى من الشئ فكيف يكون هذا تعريفا
للشئ وانما يعرف الصحة ويعرف الخبر بعد ان يستعمل فى بيان كل واحد منهما انه شئ او انه
امر او انه ما او انه الذى وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشئ فكيف يصح ان يعرف الشئ
تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا بعد ان يعرف الشئ وربما كان فى ذلك وامثاله تنبيه مما انتهى كلام الشفا
لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه ما منازع عن جميع ما عداه بديهى وانه لا اعرف منه
فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهى فذلك
ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اردنا ان هذا المفهوم العام الذى سبق الى كونه
مشتركا معنويا بين الموجودات وكونه من الاعتبارات العقلية متصورا بالكنه بديهة اذ
لا معنى للكنه امر فوق الامر المفهوم الحاصل فى الذهن وليس من الامور الواقعة فى الاعيان

ليحصل كون ما حصل فى الذهن شيئا من وجه ما لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام
افراد عارضة للممكنات وكون هذا المفهوم العام عارضا للك الافراد غير مستغنية
بالكنه لا يقدح ذلك فى كون هذا العارض مستغنيا بالكنه لان كنه العارض غير كنه
المعروض ثم ان الامام الرازى ذهب مع اختياره كون الوجود متصورا بالبديهة الى
ان الحكم بكونه بديهيا كسبى فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود
والعدم منافيان لا يصدقان على العاقل بكل امر اما موجود واما معدوم بديهى مسبوق
بتصور الوجود والعدم فيكون واقعا بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا
التصديق بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه وان زعمت ان
الحكم بعد تصور الطرفين بديهى لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا
قلنا هذا التصديق بديهى مطلقا ولا مصادرة لان بداهته فى نفس الامر يتوقف على بداهة
اجزائه فى نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه
ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان تصور الطرفين بوجه ما يكفى فى هذا التصديق البديهى
والنزاع انما هو فى التصور بالكنه وقال شارح المقاصد فى الجواب عن هذا الاستدلال انا لا نسلم
ان الحكم بديهى تحقيقا لما نقله على ما هو راى الامام فى التصديق فهو ممنوع بل مصادرة وان سلم
ان نفس الحكم بديهى فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال وانما قلنا ممنوع بل مصادرة ولم نقتصر
على احدهما لنبهنا على تمام الجواب بدون المصادرة ونحقيقها لتوهم المصادرة بان بداهة كل
جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهى والعلم بالكل اما نفس العلم بالاجزاء او حاصل
به بالضرورة بكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لانا بعد ما نعلم امكان الاستفادة منه
قال فبطل ما ذكره فى المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهى مطلقا اى بجميع اجزائه
ولا مصادرة مطلقا الخ انما قلنا منه ثم قال ان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء
على التفصيل قلنا لو سلم ففى المركب الحقيقى اذ لا معنى لتعقل المركب الا عند ارى سوى تعقل
الامور المتعددة التى وضع الاسم بازائها ولو سلم ففى التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق

بداهة هذا المركب يجب اجزائه سوى التصديق بان هذا الجزء بديهي وذلك كذلك فلو سلم فلا يلزم المصادرة في شئ من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف على العلم بشئ من اجزائه الذي هو نفس المدعى هذا تمام كلامه اراد دفع هذا الاعتراض فقال في شرحه لكلام المواقف بل يستبعد هذه العبارة مثلا اذا علم ان هذا التصديق حاصل لمن يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود مخصوصه قبل الوجود جزء من اجزاء هذا التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين منه مخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بكلية كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على كل فرد من حيث انه فرد من افراد الانسان اجمالا لا يجدي الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة بنهايا بالقوة فيستدل بالكلية عليها حتى تخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية مستفادا من العلم بحال كل فرد مخصوصه لم يمكن الاستدلال بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشئ الذي ردد بينهما كلها بديهية وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي طلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شئ منها لاستدعائه الدور انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة لكنها معدودة على الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الاولى يمكن ان يستشعر المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية ففي كبرى الاول مثلا قولنا كل متغير حادث قد تعقل كل واحد من افراد الموضوع من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان يخصوص مثل كونه عالما ولو كان كل واحد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثلا ان بعد تعقل جميع افراد الموضوع يقال العالم هذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذا الكبرى على ان العالم حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مغالط الحق مع شارح المقاصد قال الثاني من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود وهو ان

ليس المراد من الوجودات الافراد الحقيقية للوجود التي هي عوارض الماهيات في الخارج والوجود المطلق خارج عنها عارض لها بل المراد منها الافراد الانتزاعية التي حصص للوجود المطلق تأتي لها وعلى تقدير الزوم الامر في محل الظهور والمراد من قوله او غيرها هو غير حصص المذكورة وهو عبارة عن الافراد الحقيقية للوجود التي هي عوارض الماهيات والماهيات الموجودة لها وعلى تقدير تركب الوجود المطلق الذي من الاعتبارات العقلية اذ النزاع فيه كما عرفت من الافراد الحقيقية الخارجة للماهيات الموجودة لها فيكون حصول العرض الذي عليها عند اجتماعها كما يكون هو الوجود يلزم كون الوجود المطلق محض ليس بوجود مطلق وهو الافراد الحقيقية للوجود الماهيات فان تشبثنا منها ليس بوجود مطلق على الاول الذي هو الدليل الثاني بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه الزائد وان كانت الافراد الحقيقية للوجود وجودا مطلقا بالحمل الشائع عارضا للماهيات الموجودة لها فيكون حصول العرض الذي عليها عند اجتماعها كما يكون هو الوجود يلزم كون الوجود المطلق محض ليس بوجود مطلق وهو الافراد الحقيقية للوجود الماهيات فان تشبثنا منها ليس بوجود مطلق على الاول الذي هو الدليل الثاني بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه الزائد وان كانت الافراد الحقيقية للوجود وجودا مطلقا بالحمل الشائع عارضا للماهيات الموجودة لها فيكون حصول العرض الذي عليها عند اجتماعها كما يكون هو الوجود يلزم كون الوجود المطلق محض ليس بوجود مطلق وهو الافراد الحقيقية للوجود الماهيات فان تشبثنا منها ليس بوجود مطلق على الاول الذي هو الدليل الثاني بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه

على من يعترف بان الوجود منصور بالكنه لكنه بالاكتساب وبان حصول العلم منحصر في الضرورة والاكتساب فنقول على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه تام يكون في المركب والوجود ليس بمركب والا فاجزائه اما وجود او لا وغيرها فان كانت وجودات لزم تقدم الشئ على نفسه ومساواة الجزء للكل في تمام ماهيته كلاهما محال اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس داخلا في نفسه وهذا اللزوم بنا على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجيا عن الوجودات الخاصة بل اما نفس ماهيتها فيلزم الثاني او مقوم لها فيلزم الاول والا يجوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج منها فلا يلزم شئ من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد او لا هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هف وهذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزائد هو الهيئة الاجتماعية العارضة للاجزاء فان التركيب ذلك الامر الزائد عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا اذا كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان يكون لا عارضا ولا معروضا فلا يكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل في امر اجنبي فيكون الخلف الخشن واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من ان تلك ما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا متوقف على العلم به وهو دور وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في امتناع تركب الوجود النفسي اي لو صح تجميع مفهوماته لزم ان يكون شئ من الماهيات مركبا لجريانه فيها بان يقال الجزء الليث اما ثبوت وهو محال واما غير ثبوت وح اما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو الليث فلا يكون التركيب في الليث هف او لا يحصل فيكون الليث محض ما ليس بليث والحمل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء هو الجميع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا

من الانتهاء الى موجبة يحكم بنفسها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم تدفعها بان الذى لابد
من الانتهاء اليه دليل هو ضرورى لا وجوده فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودها
فى الخارج وبان الموجبة ما حكم بنفسها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده
له فاورد شارح المقاصد عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين فى الايصال الى
التصور وان كلامه صريح فى انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق بل الموصل فى الجملة
وان مراد الامام من الدليل الذى لابد من العلم بوجوده هو الامر الذى يستدل به
كالعالم للصانع لا المقدمات المترتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى حمله
وثبوته له نعم يجب ان يقال الوجود ههنا رابطة وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف
فى توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لان السالبة لا تعقل الا بالقياس الى الثبوت فلابد فى المعرف من مفهوم وجودى
اما ضرورى او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود المطلق فى ضمنه
ولا يخفى بعده هذه وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانما لم يتعرض المصنف للوجه الثالث
لكونه راجعا فى الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس الا الاستدلال على بداهة تصور
الوجود فيكونه من المعلوم بالبديهة سواء كان تصورا او تصديقا اى تصديقا كان
فان قبل تصور الوجود اذا حصل للنفس من غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفته بمجرد
التفاتها اليها انه بغير كسب فما حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهى وكذا كسبية
كل كسبى كلاهما بديهيتان ليس بين ما ذكرنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية
لازمتين للعلوم لكن لا يلزم من الالتفات اليها الالتفات اليها وليس بين ما ذكرنا تنافى
فى حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول فى الذكر قال الشارح القوشجى
قد يحصل صورة فى النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى والالتفات
الى كيفية حصولها وهكذا حتى تطاول المدة وتكثر التصورات توجه اليها فانه يتسلسل عليها
فى بعض التصورات كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك البديهيات اولى اولى فى
الكسبيات اعلم انه قلما ينفك المحقق الدوانى وفيه بحث لانه اذا كان عدم تذكر المشقة

التى قد كانت قبلا كان اشتباه البديهى بالنظرى قبلا لان هذه الاشتباه انما يحصل
بالتردد فى انه هل كان فيه مشقة الكسب ام لا وعدم تذكر المشقة الحاصلة
قبلا لا تردد فى حصول المشقة مع انها قد كانت قبل فلا شك فى بداهة البديهى مبنى على
احتمال قبل الوقوع فيكون قبلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة الحاصلة فلما
بنسى فحصول المشقة لا ينفك فى الغالب عن تذكرها وهو يحصل الجزم بالكسبية ولا يلزم
من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر عدم المشقة حتى يحصل الجزم
بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد فى انه هل كان هناك مشقة فنسيناها ام لا يكون وان كان وقوع
الشق الاول قبلا لا فان تذكر الوقوع لا يستلزم تذكر احتمال الوقوع عند العقل واحتمال
وقوع النادر يرتفع فى الجزم بعدم وقوعه ونحن نجد ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو
يوجب الجزم فى الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال
ان يكون المشقة حاصلة ولم ننسها فيكون الشك فى بداهة البديهيات اكثر من الشك
فى كسبية الكسبيات هذا واعلم ان المنكرين لبداهة الوجود ابدا متمسكات وهم قولنا
الاولى من يقول انه منصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب ولهم وجوه الاول ان الوجود
اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات ليست بديهية كان الوجود غير
بديهى وان كان زائدا عليها كان عارضا لها الان ذلك معناه فيكون ثابتا لها فى المعقولية
اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهى غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل
هو اولى لان قبل الكلام فى الوجود المطلق لانا فى الوجودات الخاصة التى هى العوارض للماهيات
ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا المطلق الماهية والكسبيات انما هى الماهيات المخصوصة
فعلى تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه ثابتا للماهيات المكتسبة اجيبا ان الوجود
المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجىء فيكون ثابتا لها وهى ثابتة للماهيات المكتسبة
فيكون المطلق ثابتا لها بالواسطة وكذا مطلق الماهية عارض للماهيات المخصوصة لكونه صادقا
عليها غير مقوم لها فيكون ثابتا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة
الثانى ان الوجود لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كالم يشتغلوا باقامة البرهان

على الفضاء بالبديهة لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء
في بداهته ولم ينفرد المثبتون منهم على الاحتجاج عليها والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم
يكون نائبا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض بدون المعروض وعدم استقلاله
انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض البديهيات فكفى في تعقل الوجود من
غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي لا يعرف نفسها حتى لا يعرف غيرها كما مر وعن الثالث ان الذي
لا يقع فيه اختلاف العقلاء هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة
الحكم كما عرفت فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا يحتاج الى تنبيه والثالثة مبنية على
ان الوجود لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء وقال شارح المقاصد والحق
الامام ان لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب متصورا لوازما للفاء بان
حقيقة الوجود المجرد فان معنى المجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لانحقق
الا بالاضافات ويسمى العقل في ذلك وفيها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة ما وبديهة
ان المتصور وجودا يمتنع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية الموجودة
بنفسها على ان المنع من اجتماع المثلين هو فيما يحل اكبهام العرض وههنا لو سلم فبام الصورة كذلك
فظاهر ان ليس فبام الوجود كذلك لما سيجيء ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم
بتمرة عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق
وهو توقف لا يعقل الا بالاضافة الى وجود مفيد ورد والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا
على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان
ذا بال وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان التي التصور لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف الى
الايجاب وهو غير الوجود **المسئلة الثانية** في اشتراك الوجود معنى المفهوم والمحققين على ان
للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين
البصري وذهبا الى ان وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل
الجمهور بوجوه ثلثة اشار المصنف اليها بقوله وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد
مفهوم نقيضه وقبوله القسمة بمعنى الشركة اي تردد الذهن في حصوصيات الماهيات مع

بالوجود المطلق وهذا اشارة الى الوجه الاول وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا
وهذا اشارة الى ثانيهما وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا
اشارة الى ثالثهما بمعنى اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي اشتراك الوجود
معنى بين الوجودات **تقرير الاول** انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم بعدم التردد في
الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات وتختص بها ذاتا
كان او عرضيا فهو والاعتقاد مع زوال الاعتقاد اما على الاول فلان التردد في الخصوصيات
يكون عين التردد في الوجود الذي هي اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان
التردد في شيء يستلزم التردد فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكه
فالباقي ليس الا معلوم عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في
الخصوصيات باطل لانا اذا فطرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا
او ممكنا عرضا او جوهرا مجردا او غير مجرد ومع بدل اعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا
او غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر الجزوم به الباقي مع التردد في الخصوصيات
وبدل الاعتقاد امرا مشتركا بين الكل فالمقدم اعني عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك
وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز الجزم باحد الوجودات المختلفة الذوات فلا يجدي نفعا
لان مفهوم احدها ليس الوجود المشترك وان اريد بدل الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فهو ظاهر
البطلان وان اريد به الجزم بمعنى اخر فهو ممنوع اجيب بالمنع للدليل وهو ان يقال اذا جزمنا
بوجود ممكن وجوزنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة و
بانها حصوصية الجوهر فانا نفرض زوال الاعتقاد حصوصية الجوهر باعتقاد ان العلة مختصة
العرض ويجدنا الاعتقاد بان العلة موجودة بانية محالها لم يتغير ولم يتبدل باعتقاد اخر
اصلا ملولا ان الوجود مشترك بمعنى لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون
للوجود وجود اخر مشترك بينه وبين غيره فانا نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود
او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضر فان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود مشترك بينه وبين
غيره لاستحالة ذلك واحال المحققون وجوده كما سنعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الوجود

لانا نجزم بان علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجود اذ بل
هو من المعقولات الذهنية كما سبأتي فان قلت الترديد يجوز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع وكون الوجود من المعقولات وغير موجود في الخارج ليس بديهيا بحيث لا يمكن للعقل الشك
فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا
المعنى قلت الترديد انما وقع في خصوصية شيء يجزم وجوده في الخارج لما اشرنا اليه من انا نجزم بان علة
الموجود موجودة فيستلزم المطابقة للواقع من حيث الوجود في الخارج بمعنى ان ما لا نعلم
ليس بموجود في الخارج لا يجوز ان يشمله الترديد في شيء نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج
فلا تغفل وقد يجاب ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك
الخصوصيات وبين الوجود فذلك غير لازم اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع
وان اراد انه يلزم كون الوجود فردا بلا الاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بنعم الا انه كما
كان في سائر المفهومات العامة ومن يتعسف الاعتراض على هذا الدليل النقض بالمهية و
بالتشخص بان يقال نجزم ان هذه العلة لها مهية وتشخص وتوجد في خصوصيتها ثم نجد انها
مشتركة بين المهيات والتشخصات والجواب التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب الموقف
والتحقيق انه ان اريد بمجرد اشتراك الوجود بين المهيات معنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة
فالمهية والتشخص ايضا كذلك وان اريد التماثل المنافي للتفاوت بمعنى ان ما صدق عليه احد
المتماثلين يجب ان يصدق عليه الآخر فهذا التحقيق مما لا يجدي له نفعا الدليل الثاني
ان مفهوم نقيض الوجود هو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا معنى واحدا لزم
بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا لفظيا كان قولنا هذا الشيء
اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما معدوم وهذا
الحصر لا يجزم باطل بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف ما اذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا
فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشيء اما انسان
مثلا واما ليس بانسان لان العدم ح يكون رفعا للانسان لانه رفع للوجه المقابل
هو الانسان في هذا المفروض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس

بانسان نظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ الحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين الوجود
والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك معنوي وهو المطلوب
ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للموجود مفهوم مشترك لم يتم الحصر في الموجود
والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بوجود باحد المعاني او معدوم كان عند العقل
مجوزا بان يكون متصفا بالوجود بمعنى آخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ
على تقدير تعدد كان عدم الحصر ظاهرا لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى آخر يعني انه اذا
كان حين تعدد الوجود بطلان الحصر بما عتبار جواز اتصافه بوجود آخر فحين تعدد العدم
يزيد جوازا اتصافه بعدم آخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز اتصافه بوجود
آخر انما يكون بان لا يتصف بهذا الوجود المعين وهو اتصاف برفع هذا الوجود المعين الذي
هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم آخر لو كان مع الاتصاف بهذا العدم المعين فكيف
يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود المعين الذي هو رفعه ولو كان
مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان
يكون متصفا بوجود آخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه بوجود آخر قادحا في الحصر بين هذا
الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلانا تما توهمه الشارح القوشجي من ان جزم العقل
بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على تقدير تعدد مفهوم العدم انما هو بواسطة
مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع
النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس
موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود آخر او عدم بعدم آخر
صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم قطعا
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص و
لا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص
الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك لان الشيء حين يتصف بوجود
غيره لو لم ينتصف بوجود نفسه فقد انتصف بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم

يخل الموضوع عن وجود نفسه وعدمه المقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع انتفائه
بوجود غيره لم يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لو لم يتصف بعدم
نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المقابل فلم يخل عن المقابلين ولو اتصف بعدم نفسه
مع اتصافه بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره واسطة سواء لوحظ تلك المقدمة
الاجنبية ام لم يلحظ لانه لا يكون الموضوع خاليا عن وجود نفسه وعدمه المقابلين وذلك هو
معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقولك صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه
معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن
ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب
جميع الوجودات مع فرض تعدد كلا منهما محل الوجود والعدم كما نقل منه ووجه به كلامه
المحقق الدواني مما لا يمكن ان يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدلنا
ذكره القوم من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتخذ مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلها
اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود مفهوم
واحد لما كانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا اقول
هذا اعجب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وبين ما جعله دليلا رابعا سوى ان التالي
في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما
نعرف فرقا بينهما فلاي سبب احتاج احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم
ان شارح الغوشجي قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما واحدا
والطرف الاخر مفهومات متعددة لكل منها نقيض للطرف الاول وذلك لانه يلزم ان لا يكون
شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنهما بان يكون واحد اخر من تلك
المتعددة فهذا التقرير يرجع الى تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليهما
كما لا يمكن تحقق التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر من مفهومين

فلا فرق بينهما في اعتبار الوحدة وعدمه فان قيل عليه الوجود نقيض العدم وهو ظاهر وعلى
العدم ايضا نقيض للعدم لانه رفعه وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم
موقوف على العدم بخلاف تصور الوجود فتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فيقال
ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين بحيث يمتنع ثبوتهما معا في شيء واحد بالاعتبار بين احدهما بمعنى سلب
سلب الوجود فيكون في قوة الثبوت وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود فيكون في قوة الموجبة
السالبة المحمول فباعتبار الاول نقيضه الوجود لانه في قوة الموجبة لان عدم العدم لانه في
قوة السالبة السالبة المحمول وليس بين السالبتين تناقض وبالاعتبار الثاني نقيضه عدم
العدم الذي في قوة السالبة السالبة المحمول وهي يناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا
نسلم ان مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره فلا امتناع بين سلب
سلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب بالاضافة الى ما هي سلوب لها
كيف ولو كان للسلب حصوصية سوى الاضافة الى ما هو سلب لعدم يكن نقيضا للمجهول البحت
خلو الواقع عنهما بالتحقق خصوصية سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الخبر الوجود
والحق ان وحدة مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجلى الضروريات التي لا تحتاج الى تنبيه
اصلا ولا يضع قياسه بالوجود والابرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود تقرير الدليل الخامس
انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن والى وجود الجوهر ووجود العرض ووجد كل من
الجوهر والعرض الى وجودات اجناسه ووجد كل جنس الى وجودات انواعه ووجد كل نوع الى
وجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة ووجوب اشتراك الموجود في القسمة
بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المخالفة الى الموجود في القسمة ليحصل باتضمام كل واحد
اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث
اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات تقسيم الوجود الى الوجودات فلا بد انا لا نسلم من قبول الوجود
القسمة بين الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الوجودات اذ نحن في قولنا العالم اما واجب او
ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض غير العالم بالضرورة وكذا

فان قيل نعقل المهية كيف ننفك عن تعقل وجودها الذهني ونعقلها عبارة عن وجودها
في الذهن اجيب بان نعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن لكن نعقلها غير نعقل
وجودها في الذهن فان نعقل وجودها في الذهن غير وجودها في الذهن بالاعتبار لان
التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض الصور فان قيل لانسلم
انا نعقل المهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما يمثل المهية في الذهن يمثل وجودها
فنه اجيب بانه لو كان تمثل المهية مستلزما لتمثل وجودها لامتنع الشك في ان المهية
موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يمتنع الشك في اتصاف الشيء بموجوده عند تمثله
في الذهن وليس كذلك انا نعقل مهية الملك وغيرها ونشك في وجودها الخارجي
والذهني فان قيل يحصل هذا الوجه انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية
معلومة اي نتصورا والوجود ليس بمعلوم اي نصدق بها فلا يخلو الوسط اقول التعقل
اعم من التصديق فلا باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى انا نتصور المهية
ولا نتصور وجودها او انا نصدق في ثبوت المهية وذاتها تمامها لها بمعنى انها هي من
غير تصديق بثبوت الوجود العيني او الذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال
حاصل هذا الدليل انا نعقل المهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني
وهو لا يدل على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من نفسيهن بدون المطلق
لانا نقول زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم المهية ظاهر حتى
لا يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة فسيه لان من حيث مفهومها
بل بحسب حصصهما وما يقطن كونها افرادا لها بحسب مهية ممكنة فليتدبر ثم انه يرد
على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان المهيات التي لا نتصورها لعل نعقلها
غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله ولتحقق الامكان اشارة الى الدليل الثالث
وتقريره ان الامكان ثابت للمهية ضرورة ان بعض المهيات محتاج الى الغير في الوجود
ظاهر ان حاجة الشيء الى غيره في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة انها
امتنع عدمه لذاته لا يعقل ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم

والوجود كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود عين المهية او
جزئها لم يكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع انفكاك الشيء عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه
فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان
عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس المهية
لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي اذ النسبة انما تتحقق بين متغايرين و
لو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزءا
لها وانما عدلنا عنه لانا بينا له على التساوي وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية
فتطول المسافة وتصعب اللهم الا ان يراد المساواة في اصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا
هذا فان قيل من يزعم ان الوجود نفس المهية يقول ان بعض المهيات يقتضي لذاتها ان
يكون تلك المهية في الخارج وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في
كونه انسانا في الخارج الى غيره لا في تحقق امر زائد على ذاته وذلك هو الممكن فليس
هنا لامر يكون نسبة المهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية
كما في ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للمهية في
المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون المهية تلك المهية في الخارج مفهوم مغاير لمفهوم المهية
فقط وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون المهية الا انه زيد عليه قيد وهو قوله
تلك المهية وح نقول اذا لم يقتض المهية لذاتها الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف
به كان هناك مفهوم وراء المهية نسبة المهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان
بمعنى تساوي النسبة ثم لا نسلم ان لا يكون نسبة تقتضي الطرفين حتى يكون الكلام
الاعتباري كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه في الوجوب بعينه
بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه او جزئه لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة
وقوله وفائدة الحمل والحاجة الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن
الوجود زائدا لكان ما عين المهية فلا يكون حمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود فائدة
اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد ولكن فائدة الحمل ثابتة بالضرورة فكون الوجود عين المهية

منتف وهو المطلوب واما جوابها فلم يتوقف حمله على المهية على الاستدلال الا ان ذا التي
بين الثبوت له عند تعقله بالكنه ولا شك في كون بعض المهيات متعقلة بالكنه نضيلا
كاما كثيرا ما نحتاج في حمل الوجود على المهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود
جزءا لها ايضا وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وانتفاء التناقض
وتركب الواجب اشارة الى الدليل الخامس تقريره انه لو لم يكن الوجود زائدا لكان ما فرض
المهية فيلزم التناقض اعني الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند سلب
الوجود عنها الان قولنا المهية ليست بموجود يكون بمنزلة قولنا المهية ليست بمهية
ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد والمراد بالتناقض المصطلح هنا
اجتماع النقيضين لان لنا قضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا السواد سواد و
الموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد
والموجود ليس بموجود كان مناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر فيلزم اجتماع
النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس بنا قض الشيء من المعينين وانما كونه
وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب الواجب اذ كل ما له جزء فله جزء اخر بالضرورة
وهو معنى التركب فقوله وتركب الواجب عطف على التناقض فان قبل الذي لا شك في صدقه
هو قولنا السواد سواد مادام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر
من ان صدق الموجبة لا يتدعي وجود الموضوع فلم لا يقدر ان يكون الوجود عين المهية
يكون الصادق هو قولنا السواد سواد مادام سوادا ولا يلزم منه قولنا السواد ليس بسواد
بل ما يلزم منه هو قولنا السواد ليس بسواد مادام سوادا وصدقه ممنوع ولا يلزم من ذلك
جواز سلب الوجود عن المهية اذ هو في المهية المعدومة لا في المهية الموجودة فالسواد المقيد
كما انه ليس بموجود ليس بسواد والسواد الموجود كما هو سواد فهو موجود اجيب بان
هذا الفرق اتما يتاتى على تقدير مغايرة الوجود للمهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير
العينية لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود للمهية
فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد هذا و

وقريب

فريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بمهية في الخارج ان المهية المعقولة
ليست من افرادها له ذات خارجية ولا نافض في ذلك واجيب بان قولك ما له ذات
خارجية يشمل على معنى الكون في الخارج فقد اعتبرت مفهوما وراء المهية وحاصله ان
المهية ليست بموجودة في الخارج فلو كان لها الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من
سلب الوجود عنها سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر عن سلب الشيء عن نفسه وهذا ناقض
بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه يحسب الخارج جائز لجواز ان لا يكون موجودا
فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك باطل لان ما له في الحقيقة الى سلب الوجود عنه فلو كان
وجوده في الخارج عينه لم يجز سلاهما وهذا الدليل ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب
عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف
والحمل اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا تقتضي المهية الاتصاف بالوجود
اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم والنسبة
بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصورة بل ذهب بعضهم الى ان النسبة بين الوجود نفسه اشتقاقا
معركة الآراء وكذا تساوي نسبة الشيء الى جزئه ونسبة الى سلب ذلك الجزء جائزة في الا
شتقاقية واما عن الثاني فبان يمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد
والموجود موجود بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد والموجود ذو وجود واما عن الثالث
بان يمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود
بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد والموجود ليس بذي وجود وليس هذا تناقضا لان
القول ظاهر النزاع ليس في مفهوم الوجود المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود
بحسب اللغة اذ لا يمكن ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى بين المهيات وكذا مفهوم الموجود بحسب
اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود ضرورة كونه زائدا بل الخلاف
بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ
الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق
لفظ الانسان عليه بكون هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كما المراد بين ام لا بل

قال بعض الافاضل
الآية ص ٢٠٠ ج ١ من الاصل

ثم اعلم ان الفرق بين السواد الموجود والسواد المعدوم ليس بشيء لان
الموجود بدون وجوده والمعدوم بدون عدمه ليس بشيء اصلا
تقرر كتبه اسمعيل عفا الله عنه

اقول لكن يرد عليه ان نقض الاخص لا يخصص بل يخصص بالمنع فالاولى
في الجواب ان يقال الاتصاف لا يكون الا بالوجود الخارجي
الصحيح كتبه محمد اسمعيل
عفا الله عنهم

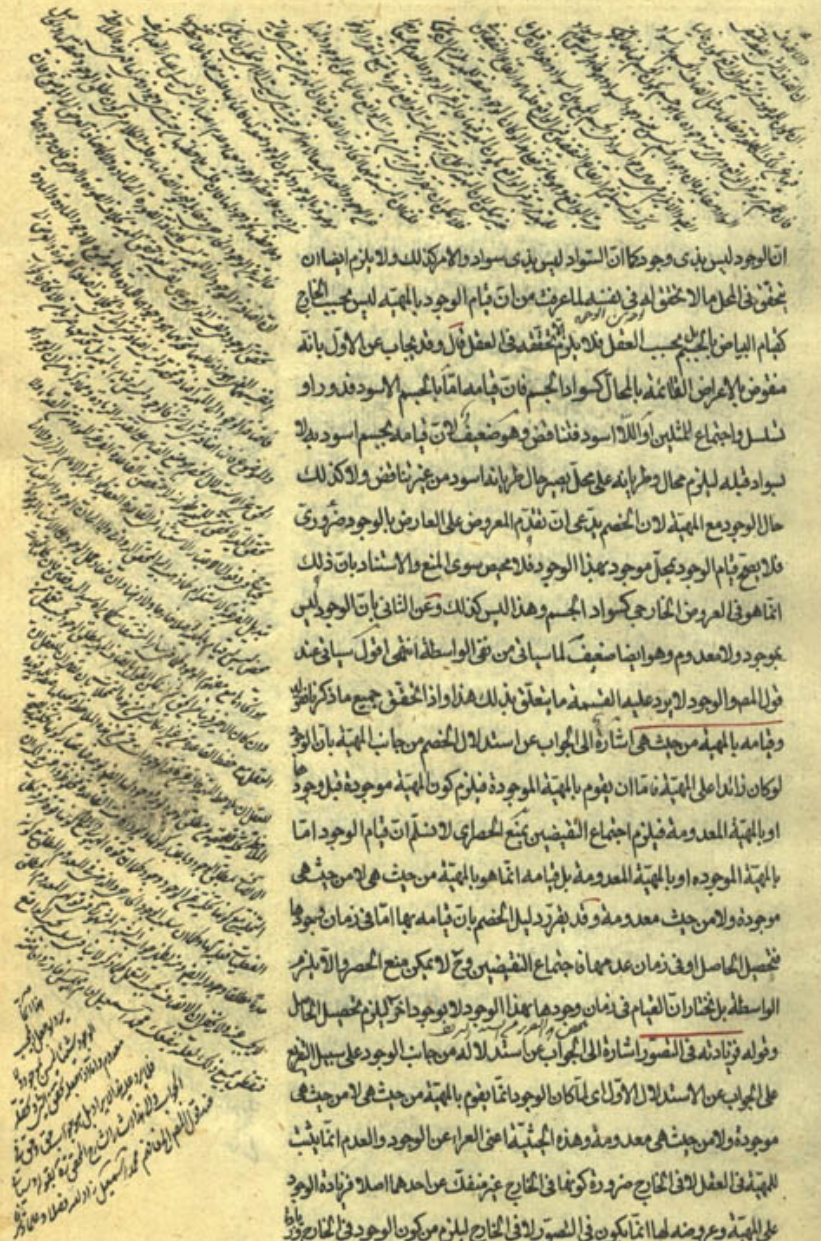
اقول الحكم بالتناقض في صورة الاتصاف بالوجود الخارجي
ممنوع فان صدق السواد على الجسم الموجود في الخارج
ليس بالحمل الشائع بل بالحمل الاولي
كتبه اسمعيل عفا الله عنه

زائد عليه فيكونان كالمباينين بمعنى القائلين بالزيادة بكون مصداق حمل لفظ الموجود على
زيد هو قيام ذلك الامر الزائد عليه وذلك الامر الزائد هو المراد بالوجود فحلاف حمل لفظ
الانسان على زيد فان مناطه انما هو كون المفهوم من لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند
القائل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت وبطلق
هو لفظ الوجود كلي ما يطابق عليه لفظ للوجود مفاده المفهوم من لفظ الوجود ومن لفظ
الموجود ومن لفظ الانسان ثلاثتهما واحد بخلاف القائل بالزيادة فان لكل واحد منهما
عنده مفهوما على حدة فيصح عند القائل بالعينية واحدا ان يحقق في ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة الثلثة وذهب بعض الى
بان مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة وصدق الحمل قد يكون بسبب
اضافة الموضوع بعد المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع من غير ان يكون هناك
زائد بمعنى ان خصوصية الذات تنوب مناب المبدا مثال الاول حمل العرضيات ومثال
الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على الممكنات من قبيل الاول دال على الواجب من قبيل الثاني
فالنزاع في كون الوجود هنا او زائدا يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول وح تقول
اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون خصوصية ذات المو
كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واحدا وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الا كان
الذاتي وكذا حمل الموجود عليه بكون ضروريا فلا يكون ممتنعا وكذا كان قولنا السواد
موجود بمنزلة قولنا السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود واداد الاث
الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكرها واحدا واحدا ثم مع ما اجاب الفوم عنها
قال شارح المقاصد احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية بوجوه احاصلها انه لو لم يكن نفس
الماهية والمبين جزءا منها بالانفاق لكان زائدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف وقيام
الشئ بالشئ فرع ثبوتهما في انفسهما الآن ما لا يكون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا
بالنظر الى الوجود والماهية ممنوع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود تحققت
اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض ولما

بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية
وجود المعروض واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشئ اي وجود
زائد عليه تسلسلت الوجودات فيما عدا الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض
يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها في
بدو ان الوجود معدوما لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه جمع بين صفتي الوجود والعدم
وهو ناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر المعروضات فان كان ذلك
الوجود هو الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وعلى هذا التسلسل مع
امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام جميع الوجودات العارضة
بالماهية يستلزم وجودها عند عارض والا لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير
التسلسل تحقق جميع الا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرضت فيه وضعا بواسطة وجود آخر
عارض لان معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود آخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية الملحوظة اجمالا جميع متحقق
على فرض تحقق التسلسل ولا يمكن ان يكون وراءه وجود آخر اذ لا يمكن ان يكون وراء الشئ
شئ بالضرورة الثالث ان وجود الشئ لو كان زائدا عليه لما كان لوجود موجود الا شتمال التسلسل
بل معدوما وينافيه اضافة الشئ نقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا في محله الرابع انه
لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اضافة الشئ نقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت
له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده ويتسلسل الا ان التقدير ان وجود كل شئ زائد عليه ثم قال
المحقق نقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجهين يطرق الموجدين بين الوجود والعدم في جانبي المعروض
والعارض نقرر الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فتنافي قولهم بوجودها
مبدورا ويتسلسل ونقرر الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فينتفي الشئ نقيضه ويثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل الوجودات ثم
قال والجواب اما اجمالا فمنع ان زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها انما هو بحسب العقل
بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الآخر وبغير الوجود معنى لها اختصا من اعتبار الماهية لا بحسب

الخارج بان يقوم الوجود بالمهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالان واما تفصيلا فنعم
الاولان فلما مر بالمهية من حيث هي هي لا بالمهية المعدومة لزم الخلف ولا بالمهية الموجودة
لزوم الدور او التسلسل فان قيل نريد بالمهية من حيث هي هي لا يكون الوجود او العدم
مقومها او جزئها على ما مر قلنا غير مجد لان العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد بها لا
يكون موجودا ولا معدوما لا بالعرض ولا بغيره فلنا مفروض فيما مر لان اللاوجود يقيض
للوجود بلا نزاع قلنا المراد ما لا يغير فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما
في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال لانه ان قارن العدم
فلنا مفروض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالمهية امر عقلي ليس كقيام البياض
بالجسم فلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا استحالة عند لجواز ان يلاحظ وحدها
من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني لا بلاحظة العقل فان تم
الاعتبار عن هذا بالعدم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع
الاعتبار واما القائلون بنفي الوجود الذهني فجوابهم الاقتصار على منع لزوم تقدم المعروض
على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن
الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده ايضا
زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في عينه والاولى انما اثبتنا عليه
وتحقق ذلك انه لما كان تحقق كل شيء بالوجود فالوجود يكون تحققه بنفسه من غير احتياج
الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان بينها بين
الاخرا من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل يكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون
تحققه بنفسه قلنا مسموع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مفتقر في انه من غير احتياج الى
فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء انما من في انه كما في الواجب او من غيره كما في
الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل لوجود
يقوم به مفعولا او مختارا ان الوجود معدوم ولا يلزم منه انصاف الشيء بنفسه بمعنى صدقه
عليه لان نقيض الوجود هو العدم واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم فغاية الامر انه يلزم

الوجود



ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والا لامكن للسواد ولا يلزم ايضا ان
يتحقق في المحل ما لا يتحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بمعنى الخارج
كقيام البياض بالجسم بحسب العقل فلا يلزم التحقق في العقل قال وقد يجاب عن الاول بانه
مفوض الى الاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامها امتا بالجسم الاسود فدور او
تسلسل واجتماع للمثلين او اللا اسود فنقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود بدلا
سواد قبله لم يلزم محال وطريانه على محل بصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك
حال الوجود مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا معنى سوى المنع والاستناد بان ذلك
انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس
بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سبأتي من ان قول الواسطة انما هو في اول سبأتي عند
قول المصنف الوجود لا يرد عليه انه ما يتعلق بذلك هذا واذا تحقق جميع ما ذكرناه
وقيامه بالمهية من حيث هي اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم من جانب المهية بان الوجود
لو كان زائدا على المهية فاما ان يقوم بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها
او بالمهية المعدومة فيلزم اجتماع النقيضين يمنع الحصر اذ لا نسلم ان قيام الوجود اما
بالمهية الموجودة او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي
موجودة ولا من حيث معدومة وقد يقرر دليل الخصم بان قيامه بها اما في زمان وجودها
فيحصل الحاصل او في زمان عدمها فان اجتماع النقيضين ومع لا يمكن منع الحصر والابطال
الواسطة بل يختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود لا بوجود آخر لزم تحصيل الحاصل
وقوله فورد انه في التصور اشارة الى الجواب عن استدلاله من جانب الوجود على سبيل المنع
على الجواب عن الاستدلال الاول اذ لو كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي لا من حيث هي
موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الجهة اعني العراء عن الوجود والعدم انما يثبت
للمهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود
على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور لا في الخارج لما لزم من كون الوجود في الخارج قائما

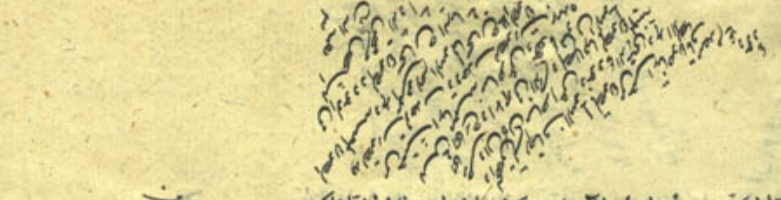
وجوده عليه التسلسل المحال بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له زائد
عليه لكن في الذهن ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه
بانقطاع الاعتبار ولم يلتفت المحقق الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون وجود
الوجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع لانا نقول التفريع يدل على ان قيام الوجود
بالمهية من حيث هي علة لكون زيد موجودا في الصور لا في الخارج والحال ان المهية حيث هي
موجودة في الخارج وان كانت هذه الجهة ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة
في الخارج جاز ان يثبت لها شيء في الخارج كالجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج جاز
ان يعرضه الاعراض الخارجية وان كانت الجزئية انما يثبت له في العقل وايضا منعوا من
قيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقائم بالجسم الابيض ولا بالجسم الا بقيامه
بل قيامه بالجسم من حيث هو وهذه الجهة انما يثبت له في العقل لانا نقول قولنا المهية
من حيث هي مركب من موصوف هو المهية ومن صفة هي الجهة ومعنى كون هذه الجهة
ثابتة لها في العقل هو ان الموجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة
فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة من حيث هي وفرق
ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف باعتبار الصفة التي لا توجد الا في العقل امكن
ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما يثبت له ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا
الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية انما تعرض لذات الجزئي الموجودة في الخارج لا لها
مع وصف الجزئية الثابتة لها في العقل ولو ثبت لها مع ذلك الوصف امر في الضرورة يكون
ثبوته لها في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان الجهة اذا اعتبرت بالبياض الى شيء مقابلين
غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونهما غير ثابتة الا في العقل فان الجسم من حيث هو بالقياس
الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ليس باسود او ابيض في الخارج لكنه موجود
في الخارج من هذه الجهة اعني لا من حيث هو اسود او ابيض ضرورة كون الموضوع منفكا عما به
الوجود على السواد والبياض العارضين له فهذه الجهة ثابته لها في الخارج لا في العقل فقط
قبل ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فكون معدوما فيه هيك

وان

وان يثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير ذلك الشيء في الخارج عما
عنه به وليس هي المهية ولا جزء منها كان زائدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في
الخارج انفراد كل منهما بوجود اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون القبول
موجودا بوجود مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كما ان الوجود والمهية فان
الوجود موجود بنفسه وان المهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد
موجود في الخارج فقولنا في الخارج ان قيس الى زيد كان ظرفا لوجوده وان قيس الى الوجود
كان ظرفا لنفسه لا لوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان الخارج ظرفا لوجوده
كزيد في مثالنا واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في مثالنا فلا يلزم بكونه موجودا
من الموجودات فان عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان وجود زيد موجود
في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه ظرفا لوجود
ذلك الشيء او لا يرى ان قولك زيد متصف بالسواد وقطعا وقع الخارج هناك ظرفا لهما
الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود في الخارج ليس بصادق اصلا لكيف والتلوب
والنسب التي لا وجود لها في الخارج بلا اشتباه يقع الخارج ظرفا لها انفسها لا لوجودها
قال اذا تمهد هذا نقول المهية اذا كانت في الخارج ثبت لها في نفس الامر الكون في الخارج
على ان الخارج ظرف لنفس الكون ولا يجوز ان يقال ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون
الخارج ظرفا لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لآخر في الخارج بمعنى اتصاف الآخر في
الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية في الخارج
بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الآخر في الخارج بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج
او لا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج
للمهية لكان محل ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون ثابت في الخارج
وهو باطل فقوله ان لم يثبت المهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانا نمنع ان
لم يثبت لها في الخارج كون لكن ثبت لها في حد ذاتها الكون الخارجي فكون موجودة
فيه لما عرف من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم من ذلك ان

يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا و ٧ ان يكون ظرفا للاتصاف
بالوجود للزوم كون الموصوف ثابتا قبل الاتصاف يظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا
في الخارج والا لقام في الخارج بالماهية فكان لها قبل اتصافها بوجود آخر وهو باطل لان
قيام كل صفة في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود
فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا تفرق في ذلك بين صفة وصفة نعم تشهد
بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجود موصوف آخر فيه بها قيام اخر بها نعم
قيام الياس بالجسم الذي يستثنى من ذلك القاعدة البديهية وكذا ما بالعرض ان الوجود موجود في
نفسه لا بوجود زائد على ذاته وان غير الوجود موجود في الخارج لا بالوجود الا ان الوجود الخارجي
هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق آخر بل هو متحقق بذاته وما عدا التحقق الخارجي
في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ومثل ذلك بالصوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد عليه
فانه في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء لا بذاته ليس بشيء مما يعول لما حققنا من ان الوجود
لو كان موجودا في الخارج لكان قيامه بالماهية قبل قيامها به فيه وجود
آخر فيه ولما قيل عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا غايرها هناك
فاجابوا عنه بانه يكون الاتصاف اعتباريا بحسب نفس الامر فوجود الماهية في الخارج وجود خارجي
لا موجود خارجي وكذلك الصوء في نفسه لا انه مضيء في نفسه فان قلنا اذا لم يتصف
الشيء بنفسه في نفس الامر كان مسلوبا عن نفسه في نفس الامر والا ارتفع النقيضان قلنا ان
السلب مخرج نفسه الايجاب فجاز ان يتصور الايجاب لا بتصور سلب ليس ذلك من ارتفاع النقيضين
في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبته لا بعينه في احدهما ولا سبيل ههنا لا يمكن
ان يتصور نسبته انتهى كلامه الشريف فان قيل قولكم ثبوت الشيء فرع على ثبوت المثبت له
ممنوع بالاتصاف للهوية الصورية فان الهوية متاخرة عن الصورة بالوجود لكونها شاركته
الهيولى وايضا الوجود خلاف لزم ان لا يصح اتصاف الماهية بالوجود في الصور ايضا لانه بذاته
موجودة مرات غير متناهية ولا يجب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية لكون الوجود
اعتباريا لزم عدم امتناع كون الماهية متصفة بالوجود في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون

الماهية



الماهية قبل كل وجود موجودة بوجود آخر ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتبار بان لكون
الوجود الخارجي اعتباريا غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمندفع بان اتصاف
الهيولى انما هو بالصورة المتحدة والتي شاركته لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة واما الثاني
فبان مرادنا من كون اتصاف الماهية بالوجود عقليا الاخارجيا هو ان الوصف اعتباري ليس
بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف
خارجي كلما كان الوصف اعتباريا فالاتصاف ذهني ولو فرض الوجود موجودا في الخارج
فالتسلسل اللازم هناك ليس بمتسلسل في الاعتبار بان قيل ان جاعله من اتباع الاشعري
اراد وانى توجيه من مذهبه في هيئة الوجود للممكنات بحيث يرجع الى مذهب القوم قال شارح
المقاصد مجاريا لما في المواقف ادلة القائلين بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا تفيد سوى
ان ليس المفهوم من وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به
قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره واما ادلة القائلين
بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء هوية ولا حاصله المستتبع الوجود هو
اخوه تمامه بالاول بحيث يجتمعان اجتماع اليباس والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود
الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين
لا نفي ولا اثبات خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند العقل وبحسب المفهوم
والمتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا بمعنى ان
بحسب الذات والهوية بمعنى ان لكل منهما هوية بحيث يصح احدهما بالاخرى كما ينسبق
بعض المحشين بيان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر
ان القول باشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم
الوجود المضاف الى الفرس ولا اشتراكهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة
العقل انتهى وانت خبير بان صريح مذهب الاشعري هو انه ليس للوجود قيام بالماهية
لا اعتباريا ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم تقف له على قول وكلام القوم صريح في ان له قياما
بالماهية في العقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين وايضا القوم ليسوا

قائلين بان ليس الوجود هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية
اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها وبنا، ما نقلنا على ان الهوية الواحدة
لكلا المفهومين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما يفيد تغاير
المفهومين دون الذاتين والنزاع انما هو في تغاير الذاتين فان ما قالوا لا يقبل مفهوم السواد
هو بعينه مفهوم الوجود بل ان ما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود
وليس لهما هوية ان متمايزتان بهوم احدهما بالاخرى وانه الحق وهو معنى كلام الشيخ
وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية واحدة هوية المهية هي الوجود
والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد
شك في ان الوجود موجود مثلا كالانسان في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل
من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا
يكون شيء من المهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني اما ان يكون
كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام
المهية او كل منهما بعض المهية فاحدهما تمام المهية والاخر بعض المهية فعلى الاول يلزم ان
يكون الهوية الواحدة ذات تمامي المهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من المهيات تمام المهية
لشيء من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء المهية او المهية جزء الوجود واما الثاني
اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس ما هي هو الذاتي
هوية للعرضي ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية
للذاتي غيرها بما هي هوية للعرضي فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتدبر
ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فاثبته قال الزيادة
عقلا بان في العقل امرا هو الوجود واخر هو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية
لانه لا تغاير ولا تمايز في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر
فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في
ان تعقل الكليات على الانحاء الثلاثة والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب
المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا
يجدي لهم مجرد نفي الوجود الذهني مع تقرير التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم
من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي
بين الوجودات كالانسانية تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان و
مفهوم الامتناع ولا اشتراك لكلي من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود
زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا الزائد ومشترك عقلا وفي التعقل
بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غيرها يفهم من الاخر وبدرك منه معنى كليا يصدق على
الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى
وزائد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا نقل مقال وتقرير اشكال المشهور ان الوجود المطلق
اعني هذا المفهوم البديهي الذي ثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها في
التعقل مفهوم كلي له افراد عارضة للمهيات متماثلة او متخالفة وتلك الافراد انما
يعرض للمهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد
المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية كل
للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زائد في الجميع
عند الجميع وناهيك بما ذكرنا في تقول المعدوم بما سبق في ابطال التشكيك على عوارضها وقال
شارح المقاصد هذا اي ما ذكر من زيادة الوجود على المهية ذهنا انما هو في الممكن واما في
الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مركبة للعقول مقتضية بذاتها الوجود هالها
المغايرة لها كما سبق المفهوم دون الهوية كالوجود في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقته وجوده
خاصة قائم بذاتها ذهنا وعينا من غير افتقار الى عامل يوجده او محل يقوم به في العقل
وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود
المطلق ويعبرون عنه بالوجود الحق وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بمهية
لو في العقل كالوجود في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما
واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد بكثرة وبصير حصة حصة

باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذاك ووجودات الاشياء هي هذه
الحصص وهذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء
زائدة عليها هذا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند آخرين وحاصل مذهب
الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات والوجودات مغايرة مختلفة
متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون مثلا مثلثة متغلظة الحقايق ولا با
لفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج
فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج
العاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في سائر الممكن واسام العرض
ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى الماهيات المعروضة
كبياض هذا الثلج وذلك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة
مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر هذا المفهوم و
صيرورته حصصا حصصا باضافته الى الماهيات فهذه الحصص ايضا خارجة من تلك
الوجودات المختلفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافتها
الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل
في حصصه وهما خارجان عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في
الواجب وخارج زائد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كلهم مشحونة بهذا
الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا لا فراد متكثرة حسب تكثر الماهيات
ويتواعليه كثيرا من المسائل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كاتبهم
بان الوجود ليس الا نفس تحقق الماهية لا ما به يتحقق الماهية وسيأتي عن قريب في كلام
المصنف ومذهب طايفة ان التحقق المخصوص لا ما به يتحقق الماهية المخصوصة والكون
مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق
الماهية المخصوصة لا ما به يتحقق الماهية المخصوصة وكل ما تقرر تحققا لا يمكن ان
يكون لا مخصوصية في نفس التحقق فان معنى التحقق واحد في جميع التحققات ولا

يمكن

يمكن ان يختص الا بان يكون تحقق هذا وتحقق ذاك وهذا التخصص حاصل بمجرد الاضافة
الى ما هو تحقق ذلك التحقق وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة
الى الماهيات المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى الماهية
ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له بما هو حقيقة بالحمل الشايع نفس الامر الا
في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري تحققي وانتزاعي صرف فلم يعتبره العقل ولم ينتزعه
لا يمكن ان يكون شيئا مما يتحقق اذ ليس بشيء الا بعد الانتزاع فاذا انتزعه العقل من الماهية لما
موجبة فانها كما في الواجب وباعتبار امر زائد عليها كما في الممكن يعتبره شيئا بالماهية والماهية
متصفة به وهذا هو المراد من قيام الوجود بالماهية في التصور لا ان هناك قياما حقيقيا
بلا اعتبار معتبر اذ لا يتصور ذلك في حق وجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت هذا
هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وسنسمع منا ما يقتضي به عن هذا الاشكال ويقرر
مذهبهم على وجه بطابق قواعدهم انشاء الله العزيز هداية هذا شائع من مشائخ الصوفية
القول بوحدة الوجود وان الوجودات بل الموجودات ليست بمتكثرة في الحقيقة بل هنا
موجود واحد قد تعددت شئونه وتكثرت اطواره كما كان ذلك بحسب الظاهر والمعنى
المبادر مما قالوا لما حكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا غير كما اعتبار نفس
كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فيما عده ممن لم يخض في التصوف وممارسة في طريقة النظر فصير
الى ان مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود العام البديهي التصور اعني ما هو معروض لهذه
ولكن لا بشرط التعين واللاتعين وانه هو الواجب ثم كما ان الواجب الوجود عند الحكماء هو
تلك الحقيقة ولكن بشرط اللاتعين فقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زائدا
على الوجود الواجب وعلى الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير تركبها منها وانتزاعها يجوز ان
يكون زائدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب ثم كما ذهب اليه
الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزائد امرا اعتباريا غير موجود
الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود والتشكيك
الواقع فيه لا بد ان يعود على عروضه بالنسبة الى افراده فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف

الثامنة والمكاشفة الكاملة التي هي ارتفاع حجب الاوهام الخبيثة والاغشية الحسية عن
عين البصيرة العقلية التي هي حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء كما هي ومنها ان يكون
الوجود الواجب الذي اتم انحاء الوجود فعليته وكمالا على نحو وجود الكل الطبيعي الذي
هو على نقد بر وجوده كما فهمه من ضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى
انضمام التعينات والعوارض المتخصصة ومنها ان يكون التعين عين ذاته تعالى واثبات
تعين لا بنائي التعينات بل يجامعها ويخالطها معها هو عين ذاته نعم والظاهر ان مثل
هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لمن كالبقة وما عنده كما في المجردات
العقلية فانها يمتنع ان يخالط انيتها مع غيرها فكيف الوجود الواجب تم بل الحق
توجيه مذهبهم وتاويل كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤل الى مذهب الحكماء المتألهين
على ما ستحقق مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت
عين الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زائد عليها وهي حقيقة
الوجود ولا حقيقة له غيرها انكشف قال في شرح المقاصد وما اعجب حال الوجود من
اختلاف العقلاء فيه بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال البديهي
ان يقع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه جزئي حقيقي لانه
فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد
وجود عمرو بمنزلة قولنا الدار زيد والدار عمرو وقال الحق انه كلي والوجودات افراده ومنها
اختلافهم في انه واجب وممكن فقد ذهب جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم
في انه عرض او ليس بجوهر ولا عرض لكونها من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم
في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل هو اعتبار محض
لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زائد عليها كما سبق ومنها اختلافهم
في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق ومنها اختلافهم في انه متواطئ او مشكك وسنتكلم
وانما اطنبنا في هذه المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات المسئلة الرابعة
في اثبات الوجود الذهني اعلم ان وجود الذي يثبت كونه منصورا بالبديهة ومشتركا معنى

بين الموجودات قد يقيد بقيد الخارج فيقال الوجود الخارجي وفي الخارج ويراد فيه
الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يقيد بالذهني فيقال الوجود الذهني او في الذهن
ويراد فيه الوجود الظلي والوجود الغير الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي
اذا اتصف به الشيء يصير بحيث يصح ان يترتب عليه آثاره ولوازمه ويكون الشيء
بهذا الاعتبار حقيقة من الحقايق وذاتا من الذوات فمعنى كون النار مثلا موجودا
في الخارج هو ان يكون بحيث يترتب عليها الاضاءة والاحراق ومن هنا قيل الوجود
الخارجي هو كون الشيء مبدا للآثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا
شبهة ولا نزاع في تحققه والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء
به بحيث يترتب آثاره ولوازمه عليه مع كونه ذا كون وتحقق ما فهذا مما به خلاف بين
الحكماء والمحققين من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا
لها وجود به يظهر عنها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وانها
الوجود بهذا الوجود اعني وجودها خارجيا واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار
هل لها سوى هذا الوجود وجود آخر لا يترتب عليها الاحكام والآثار اولا وهذا الوجود
الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الوجود في الذهن نفس الماهية
التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية ولهذا قال بعض
العقلاء الاشياء في الخارج اعيان في الذهن صور فقد تحقق محل النزاع كما لا يخفى
وبهذا ظهر الكلام المثبت والنافي سنطلع عليه فلا عزيمة قبل من ان تخرج عن عهدة جدل
انتهى كلام شرح المواقف فاعلم ما ذكرنا اشار المصنف قدس سره بقوله وهو اي الوجود ينقسم
الى الخارجي والذهني اي يشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت ومتحقق والا
اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع بل كان الواقع هو الخارجي فقط دون الذهني
لبطلت الحقيقة اي هذا القسم من الفضايا استدل مثبتوا الوجود الذهني بوجوه
الاول ما اشار اليه المصنف وتقريره بسند مي تقديم مقدمة هي ان القضية قد يوجد
خارجية وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا هذا

اما شرفية واما غيرية وكقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار وامثال ذلك مما
الحكم فيه مقصور على الافراد المحققة الوجود وقد تؤخذ ذهنية وهي التي حكم فيها على
الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي جنس او فصل والوجود اما
مجرد عن المهية او قائم بها وقد تؤخذ حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة
كانت او مقدرة كقولنا كل جسم متناه او حادث واما مركب واما ببسيط الى غير ذلك من
القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصور على الافراد المحققة الوجود قطعا
اذا عرفت ذلك فنقول قال شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل ان من القضايا ما موجبة
حقيقية وهي التي يستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج اصلا كقولنا العنقاء
حيوان وعلى تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية في القضايا المستعملة
في العلوم الحكمية فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن انتهى فخصص
الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف
بعنوان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء
كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلنا كل مثلث فان زوايا مساوية لقائمتين
على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا للجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه مثلث
لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل بيننا ولها وبيننا ولما عداها
مما لا يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد ذاتها
فظهرات الحكم فيها بتناول ما ليس بموجود في الخارج اصلا ولو لم يكن له وجود ولو فرض بعض
الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام المجابة الكلية كلها باطلة
فظاهر انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها
في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات التي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية
داخلة في المدعى بمعنى يختص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلناه انهم
خصصوا الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان اعتبارها
اي بلزوم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية عليه باطلا اما بالاتفاق

جزء

حيث لا يقصد فيها الا وجود لموضوعها اصلا وتخصيص الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج
فيما كان لموضوعها وجود فتغني القضية الخارجية عن الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية
لغوا محضا والمحقق الدواني حمل ابطال الاغلبي الكذب في عرض على هذا الدليل على التخصيص
بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم كذبا الحقيقية الكلية فان
معناها على ما علم من تضمن الحكم على جميع ما هو فرد له يجب نفس الامر وعلى هذا التقدير
يكون جميع افراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا انصف جميع الافراد الخارجية
بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية
مساوية للخارجية نعم لو كان مضاها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع الافراد
الذهنية بعني جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج لما لزم المساواة
كما قيل لكن كاذكر ليس كذلك على انه لو كان كذلك لم يصدق الحقيقية فيما ليس له
فرد خارجا انتهى اقول الافراد النفس الامرية لا يمكن ان يحصر في مادة من المواد في الافراد
الخارجية فان المراد من الافراد النفس الامرية ما يكون فردا لمهيتها مع قطع النظر عن
الوجود بين مثلا حكم المثلث مقرر على جميع ما هو فرد لمهيته سواء اعتبر موجودا باحد الوجود
او لا كيف وتقرر المهية متقدم بالمهية على تقرر الوجود كما سيأتي وهو ايضا معترف بلزوم
الفرد انما يكون للمهية لا للوجود واما ما ليس له فرد خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا
المعنى بل بمعنى اخر كما يأتي عن قريب فقال الخوارزمي معنى قولهم الموجبة الكلية باطلة
لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتبار اخاذه فيرتفع هذا القسم بالكلية
اقول وذكر ان الظاهر من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه للاعتراض عليهم بتقرر
التوجيه بما هو الظاهر من كلامهم ومبناه ثم انه اورد عليه بان غاية الكلام ان اعتبار
القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على اعتقادهم ثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم
ذلك دليل عليه بل الكلام في طلب علة ذهابهم اليه واقول هذا مدفوع بانه انما يكون
اعتبارهم مبنيا على اعتقادهم لو كان معنى الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية والذهنية
وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس الامر من غير التفات الى

خصوص الوجود الخارجي والذهني وان التفات الجزم الى مجرد الوجود في الخارج والاوجوده
لا الى خصوص الوجود الذهني فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا يجزم بعموم الحكم
لجميع الافراد في نفس الامر ولا يخطر ببالنا خصوص الافراد الذهنية بل يجزم بذلك وان
لم تكن فالبين الوجود الذهني مع القول بعدمه ايضا غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج
والا وجوده ثم اني اقول اذا علمت معنى الحقيقة والمراد من البطلان كما ذكرنا فاعلم
حوالك ان قول ظهير الدين الاحاجة الى التخصيص بالكتبة بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم على
تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقة كلية وجزئية لان المغير في القضية الجزئية انما
هو البعض الغير المعين فكل بعض من الاعيان اذا اخذ على نحو الحقيقة يكون له افراد موجودة
وافراد غير موجودة فلو لم يكن الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في
الخارج فلم يبق فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية فلم يكن لاعتبارها حقيقة
فائدة فيلزم بطلان الحقيقة مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس لعنوان
موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب بالذات والوجود الخاص
فانهما لا يصدقان على الفعل الا على الامر الخارجي مع تحقق الحقيقة الموجبة الكلية قلت ذلك
ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان فاذا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقة والمراد من
البطلان اندفع ذلك على ان المراد بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على ان يكون الذهن
ظرفا للوجود الفرضي اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود الذي
يكون الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس المفهوم الوجود الخارجي
الواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب المواقف قرر هذا
الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع والتالي باطل فانا اذا
قلنا الممتنع معدوم فلا نريد قطعا ان الممتنع في الخارج معدوم فيه بل يريد به ان الافراد
المعقولة للممتنع من الافراد المعقولة للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا
الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية في اصطلاح القوم والجواب عنه ان المراد من الحقيقية
ههنا هي الحكم فيها على ما يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا

في الخارج محققا او مقدرا اولا يكون موجودا بنه اصلا لا المقترنة بما اشتهر من ان الحكم فيها
على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم المعدوم المطلق
هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا ما وعدنا لك انفا وان شئت بيان تقرير شارح المقاصد
اولا فانظر الى تقرير المواقف لكن بتغيير ما فيه ايجابا واخرى فانظر الى كلام المتن الوجه
الثاني انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين ممتنع
لكل منهما وممكن لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت امر وثبوت شيء
لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنعات لبعض هذا الاحكام واذ
ليس في الخارج ففي الذهن تقريرا اخر ان من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج
والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على
الممتنعات باحكام ثبوتية فمعناه احكام ايجابية فلا يرد عليه ان ارادوا بالثبوت في
الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على ان يجوز ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه
محصلا في الخارج والذهن لا يستلزم ان يراد احدهما بل لزم المحال او المصادرة كذا في شرح
المقاصد واعلم ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت
وعلى الاول يقرر بانك ان زعمت انك توجب في نفسك تلك الاحكام في الخارج للموضوع الذي
قد ذلك باطل قطعا لان صدق مثل هذا الحكم موقوف على وجود الموضوع في الخارج وان
زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني يقرر بانك ان اردت باثبات
الثبوتية احكاما وامورا ثابتة في الخارج فلا نسلم انا نحكم بها على ما لا وجود له في الخارج
ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن
فذلك مصادرة والايراد المنقول ظاهر في الثاني فلا يجدي الجواب الاول بل يجاب بالجواب
الثاني وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب اخذا في مفهومها احتراز عن الموجبة
السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها راجعة الى معنى السالبة
ضرورة ان انتفاء شيء عن اخر يستلزم انتفاء الاخر بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا تباين
بينهما الا باعتبار ولا شك ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها

واذا كانت الامور المحمولة ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابا بحقيقة الا
راجعا الى السلب والتحقيق ان السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول
السلبي لا يقتضي ذلك لما ذكر وانما يرتبط ذلك المحمول السلبي بالموضوع ويجابه لا يقتضي
وجود الموضوع لامحالة فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين ان يكون المحمول سلبيا
او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت في نفس الامور المحمولة
فالمعول هو اعتبار الايجاب والاثبات سواء كان المثبت وجوديا او سلبيا واذا اعتبر
فالجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثانيا جوابي شارح المقاصد وغيره
الجاء اوّلها ايضا عليه لان معناه ان المراد من الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية
سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود
الخارجي ما ليس في فوانا المدركة فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل
كل ما نحكم عليه فهو ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها اثابتة خارجا ان
فوانا المدركة فتكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في
قوة ادراكية مطلقا لزم انا وجودها في المدارك العالية ويكون انتفاء مدارك
تلك المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب انا لا نريد بالوجود الذهني الا وجودا اعتبر
اصيلا لا يترتب عليه الآثار كما عرفت سواء كان في مدارك انا او مدارك اخر خارجة
عنا فان قيل هذا الدليل منقوض بانا نحكم على الجزئي الحقيقي بعد اعدامه حكما ايجابيا
صادقا مثلا انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون الجزئي الخارجي
وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما شخصان غاية الامر ان يكونا من
نوع واحد فلنا المعلوم بالذات انما هو الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا
او معدوما والموجود الخارجي ليس بمعلوم الا بالعرض فكل ما نحكم به على الموجود الخارجي
فانما نحكم به بالذات على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج
فان اردت انا نحكم على صورته بعد اعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فممنوع اذ ذلك
فرع وجوده وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري البداء يسري اليه حال وجوده فذلك

مسلم ولا يستلزم وجوده بعد اعدامه الوجه الثالث قال في المواقف ان من المفهومات
ما هو كلي اي منتزع بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون الموصوف بها موجودا
وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن واورد عليه
بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة فقرره
شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة بمعنى عند العقل فالكلي
ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد
عليه ذلك الايراد لان المفهومية ثبوتية لامحالة ويرد على التقريرين ان هذا داخل
في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها عليحده فان قيل على الوجوه الثلثة لا نسلم ان
الايجاب يقتضي وجود الموضوع فلكم ان تقولوا الشيء فرع ثبوت المثبت له فلنا
الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك
ثبوت امر ما بمعنى الوجود والتحقق فيه وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود
الذهني وهو يفي المتنازع فيه بل اللازم هو بمعنى الموضوع والمحمول في التعقل والا لزم
ان التعقل بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم بشيء ما كافيا في اثبات المطلوب
اجيب بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وبمعنى مخصوص عند العقل من تعلق بين العاقل
والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة
بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف
محال بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد
يجعل هذا استدلالا على ثبوت بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج و
لا بد في فهم الشيء وتعقله الى آخر الكلام قال السيد المدقق ونوضحه ان موجودية
المهية منتقدمة على ثبوت سائر اوصافها بل على ثبوت ذاتها فانها لها في نفس الامر
كما صرح به المصنف في مصارع المصارع وايضا لا بد بهذا ان تشهد بان للمهية ما لم يكن مترتبا من
الوجود لم يكن لها صفة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة منها بالفعل والا لشيء من
الاشياء تكيف بتعلق بها العاقل ثم قال ولا ينفي في البين بين العاقل معدوما بالفعل

امر اكذا وكذا كما تعقل المواد باستعدادها صورا واعراضا وح يتعين ذلك المعدوم ويجوز
ان يتعلق به العاقل قبل وجوده قال فاعرف ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم الباري
بالمعدومات انتهى وفيه كلام لعلك ستطلع عليه انشاء الله ثم هذا الجواب كما ترى جوابا
بتغيير الدليل وسيرجع الى استدلال الخصم فالاولى ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا
ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم
بالثبوت الرابطي ومع ذلك مكابرة صريحة والوجود في الذهن انما هو الصورة الحاصلة
في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن متمسكات النافين للوجود الذهني وهم جمهور
المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبنى الوجود الذهني على استلزام المعقول
اياه وقيام الموجود الذهني بالذهن افتقر المانعون على قبيه بوجوه الاول لو كان صورة
الشيء مستلزما لحصوله في المعقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والانحناء
ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو محال لما فيه من اجتماع الضدين و
اضاف الذهن بما هو من خواص الاجسام التالي انه يلزم ان تحصل السموات مثلا
بعظمها في العقل عند تعقلها وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة والثالث انه
يلزم من تعقلها للمعدوم انه وجد ها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في
الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود
في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة بين الوجود
الذي به الهوية العينية او غير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة
مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والفضاء انما هو بين هويتين الحرارة والبرودة
لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة
انما الذي حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية
او الجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان
متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود
المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورته والوجود غير متاصل ومن

الذهن

الذهن في الخارج هوية والوجود متاصل وبالجملة فمهية الشيء عين صورته العقلية
مخالفة هوية العينية في اكثر من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية في الوجود
الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث
هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فلو افقت بين الصورة والهوية انما يجيء في القسم الاخير
بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت
في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا وجدت عن العوارض المشخصة واللواحق
الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان شاركت الصورة الخارجية
لزم الحالان والا لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما ادعى
الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة فلو تشبث بلوازم
المهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن النقض به
بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والعلم
به والموجب لاتصاف شيء بشيء هو ما يحمل عليه لا ما حصل له فانه قد يحصل الشيء في الزمان
والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد
في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو مفهوم الحيوان
وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي
هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة
ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية
وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقائق الاشياء انفسها في
الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة
الا مفهوم الحيوان الذي هو قائم به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا
في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة للمهية ومن وجود في الذهن يلزم
اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا ذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا القائم

به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم المهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم
المهية انما هي من الامور الانتزاعية ومعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشئ اتصافه بها هو كون
الشئ بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس
الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية
والفردية حتى يصفه بها بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود
العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع منه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة
في الذهن مثلا بالقياس الى الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود
ذهني فصحت مناط اتصاف الشئ بالشئ انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده
الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل فان مبنى الوجود الذهني
انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به
كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا الحرجي السواد
مثلا بدون الموضوع ان تكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع
فيكون لا محالة جوهرا فان الجوهر بهيئة اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وهي في الخارج
موجودة في الموضوع ولا عرضا لقيامها في الذهن بذاتها لا في موضوع والعرض هو الموجود
بالعقل في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول
والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجودها فيه واما الاشكال المورد على الفارابي
بوجود الاشباح في نفسها الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث
هو شئ ومن حيث الوجود في الذهن اعني القيام به شئ ومن حيث الوجود في خارج الذهن
شئ ثالث مفهوم من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي مهية جوهر وكلي وموجود في
الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن التخصص و
المحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات القائمة وموجود خارجي
بالمعنى المقابل للوجود الذهني لا انه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج
الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر وموجود في خارج الذهن ولبس

من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر
من حيث هو مفهوم موجود في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن
مفهوم موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فردان فرد موجود في خارج الذهن
وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في الذهن ان قام بالذهن وذلك
لان هذا هو معنى الوجود في الذهن فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد
الموجود في الذهن جوهر ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشئ جوهرا ذهنيا
وعرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن لا
في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى العرض الخارجي هو انه بالفعل
موجود في موضوع موجود في الخارج هو الذهن وان كان اذا كان لا في الذهن كان الذهن
موضوع واما المنافاة بين كون الشئ جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا وبين كونه جوهرا خارجيا
وعرضا خارجيا فلان فردي مفهوم السواد مثلا ان تعرضه الموجود في الذهن عرض
ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج
الذهن في موضوع وهي ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المحقق
قدس سره في شرح رسالة العلم من انه اذا استبهنا الصورة الذهنية علوما قلنا الصور
من حيث وجودها في الاذهان مباينة المهيات العدد كالناس ومن حيث هي كذلك
فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية ومن حيث وجودها في
الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه على الله مقامه وقد اوضحنا ما ذكرنا ايضا الشيخ في
الهيات الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة وذلك لان قائلا ان يقول ان العلم
هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت
صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف تكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فبهيئة جوهر
لا تكون في موضوع البتة وبهيئة محفوظة نسبت الى ادراك لها او نسبت الى الوجود
الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع وهذه
الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها مهية من شانها ان تكون موجودة في

وعراضها اعراض ذهنية

الاعيان لا في موضوع اعني ان هذه المهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا
يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حدّ من حيث
جوهر ثم قال فان قيل قد جعلتم انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فقول
انا منعنا ان يكون مهية شيء يوجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون في الاعيان
يحتاج الى موضوع عما وفيها الاحتياج الى موضوع بما البتة ولم نمنع ان يكون معقول تلك
المهية بصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء منه وقال ايضا في الطبيعيات من
الشفاء اذ ذلك لا شخاص في الاعيان جواهر والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية
حقها في الوجود في الاعيان ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فربما شكك
في امره فظن به انه علم وعرض بل لكونه علما ايضا عرض لمهيته وهو العرض واما مهيته فهيئة
الجوهر والمشارك للجوهر يهيئته جوهر ثم قال تكلمنا في الجواهر جواهر في مهياتها انتهى كلام الشفا
وينطبق على ما ذكرنا ما نقل من بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من معقولة المعلوم
انتهى فالاعتبار الذي به كيفية هي قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض الذهنية
والاعتبار الذي به من معقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصورة من حيث انها مطابقة لما
اخذت منه وحصلت عند في الذهن وبالجملة فالحاصل ان مغايرة الامر الاول والامر
الثاني في كلام الفارابي بين الحصول والقيام انما هي مغايرة المهية من حيث هي مع ماهو
فرد لها فانهما متحدان لا تحاد الذات وبالوجود ومتغايران بالاعتبار كيف ولو كانا متغايرين
بالذات لكان ذلك هو القول بالشيع والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد
فقيام الفرد بالموضوع مستلزم لقيام المهية به وتما يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية
في الذهن وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو فرد والصورة وليس هو وجودا
ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورته ومهيته معراة عن
العوارض وعن وجود الامثل الذي هو مبدا الاثار ولوازمه قائمة بالذهن انما يكون
هو مع عوارضه ولوازمه قائمة بالذهن وتلك الصورة القائمة بالذهن نفسها قائمة
بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث

هي صورة بهي من حيث هي وباعتبار انها شيء ما من الاشياء له اثار واحكام موجودة
في الخارج فان الذهن اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة
ويترتب على تلك الصورة اثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك كما ان
اللفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك اللفظ لا نحاء
وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا اللفظ ووجود خارجي لذلك
النقش وبهذا يظهر ان الصورة العلمية من معقولة الكيف حقيقة لا مسامحة وتشبيها
للامور الذهنية بالامور العينية كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها
كيفا حقيقة موجود ذهني لا عيني وبمنع انحصار المعقولات في الموجودات العينية كما
ذهب اليه سيد المدققين وبذلك ما عاد وجود الامر الثاني في كلام الفارابي ولعمري
ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه من مزال الاقدام الاعلام
واعلم ان المشهور ان للفارابي في الوجود الذهني مذهبين احدهما القول بان معنى وجود
الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها الموافقة لها في بعض العوارض في
الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس مثلا في الجدار وهذا للفرد ما وتابعه القول
بان حقائق الاشياء ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتاخرين فالاولون اذا
قالوا الصورة الشيء موجودة في الذهن اراد وا بها شبحه وشبيهه والاخرون يريدون بها
حقيقة الشيء ومهيته وانت خبير بان الوجه الدال على ثبوت الوجود الذهني انما دال
على وجود حقائق الاشياء ومهياتها في الذهن لا الامر المغاير لها في المهية الموافق لها في بعض
الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير لذلك
وافقه في بعض الاعراض فالحق ان مهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها اثارها ولم يصدر
عنها احكامها الطلوبة فكانها معدومة عليها لفظ الاشباح لان شبح الشيء لا يصدر عنه اثار ذلك
الشيء لانهم قالوا من تحصيل اشباح الاشياء في الذهن وان هناك مذهبين

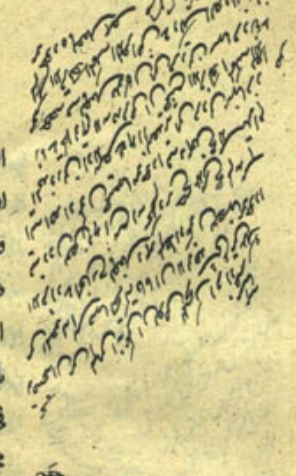
المسلك الخامس في ان الوجود ليس امرا ينضم الى المهية فيحققه بل هو نفس تحقق المهية
وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله وليس الوجود معنى مبدئه

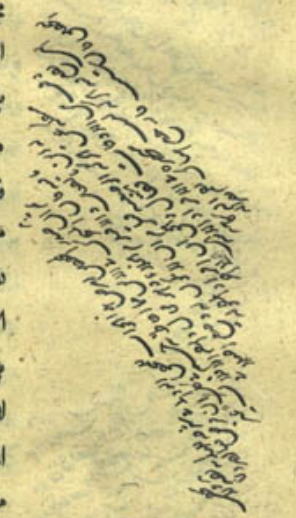
بحصل المهية في العين بالحصول وهذا ذهب اليه جماعة من اتباع المشائين من كون
الوجود صفة موجودة في الخارج منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها فمذهبهم المجعول
بالذات والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والمهية من حيث هي ليست مجعولة ومن
حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بظاهره ضعيف جدا وقد ابطله شيخ
الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد عليه وحاصله ان ثبوت الصفة للمهية الموقوف
ثبوتها على ثبوت الموصوف في العين فلو لم تكن المهية موجودة في الخارج قبل وجودها في
الخارج وايضا لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات
واما بوجود هو نفسه فيلزم ان لا يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى واحد فانهم
فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شئ له الوجود والحال انه باطل على الجميع الا بمعنى واحد
ومستندهم هو ان المهية ان لم تنضم اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم رضيتم
مهية في الخارج ثم بضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان المهية اذا كانت ثابتة لا تحتاج
اذ لا يفهم من الوجود الا كونه المهية فاي حاجة الى ضم الوجود اليها بل نفس المهية انما تحتاج
من الجاعل فكانت في الخارج فكان كونها في الخارج بعد التصور هو وجودها والمعلم الثالث
اشار بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل يكفي ان يقال انا
لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها بالصورة لا امر ينضم الى المهية فتصير
موجودة فلو انضم اليها امر من الجاعل لا يكون ذلك الامر موجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا
يخفى ان بوهم المشافهة بين ما ذكرناه ههنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسيأتي تحقيقه من
كون الوجود عند الحكماء افرادا حقيقة اذ ليست تلك الافراد عندهم ما ينضم الى المهية فتصير
موجودة بد بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات التي هي الفاعل كل منها نفس كون مهيته محصولة
كما ستعرفه انشاء الله تعالى المسئلة السادسة ان المهية لا تخرج في الوجود الى الزيادة و
النقصان ولا الى الشدة والضعف واليه اشار المصنف بقوله ولا تزايد فيه اي في الوجود
ولا اشتداد فالتزايد في الوجود هو سرعة المهية متوجهة من وجود ناقص الى وجود زائد
منه ومكنى ذلك هو التنقص اعني حركة المهية متوجهة من وجود زائد الى ناقص منه و

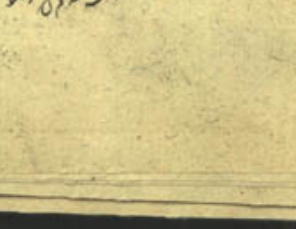
الاشتداد

الاشتداد في الوجود هو حركة المهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه ومكنى ذلك
هو التضعف اعني حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف منه وهذا اعني التزايد
في الشئ والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص والشدة والضعف اعني كون الشئ ناقصا
زائدا او ضعيفا وشديدا فان معناه ان يكون فرد من الشئ ناقصا او ضعيفا وفرد آخر منه
زائدا او شديدا وجواز ذلك في الشئ لا يستلزم جواز حركة شئ آخر من فرد الى فرد
آخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص على ما بأتي من ان
الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود التزايد والاشتداد
والتنقص والتضعف والدليل على ذلك هو ان الحركة في كل شئ معناها ان يكون
المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك الشئ وبانيا بعينه ويتوارد عليه في كل آن
من الآنات المفروضة في زمان الحركة فرد من افراد ذلك الشئ فان معنى حركة الجسم في
الاين هو ان الجسم موجود ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين و
الوجود ويتوارد عليه في كل آن اين آخر وكذا معنى الحركة للماء في التسخن هو ان الماء باق
بعينه ويتبدل عليه في كل آن فرد من التسخن وظاهر ان مثل ذلك التبدل والتوارد
لا يمكن في المهية بالقياس الى الوجود فان المهية لا يتصور كونها متقومة وموجودة وباقية
من دون الوجود ليتصور تواردا لوجود عليها ولهذا السبب لا يمكن ان يتحرك الهيولى
في الصورة اذ ليس لها تقوم بدون الصورة ليمكن تواردا لصور عليها ومن ذلك ظهر انه
لا يمكن الازدياد والتنقص والاشتداد والتضعف في الجوهر والمهية والذاتي وبالجملة
في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون الشئ منها غير قابل للتشكيك كما
عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالمهية بمعنى كونه ضعفه موجودة ممتازة عن
المهية بل هو مجرد كون المهية وانما مغايرة وجود لوجود تبع لمغايرة ما هو وجود له كما سبأتي
فلا يتصور تبدل المهية في الوجود الا بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون با
قية بعينها فان دل على الوجه الاول المهية لا تتقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى
انما تتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات متعاقبة بحيث اذا

انتفى عن المهية وجود في آن حصل لها في ذلك الآن بعينه وجود آخر اشد او ازيد او انقص
او النقص وكذلك في المعدولي فلك وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه فيسند محمى بقاء
وجود بعينه مع المهية بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فرد آخر منها فلا تكون باقية
فيه بعينها وكذا الحال في المعدولي بالقياس الى الصورة وقد يجاب بان الحركة لما
استلزمت ان يكون جميع افراد المقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت
بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من آن فيلزم انقطاع الحركة واما ان لا يكون
في شيء منها الا آنا واحدا فيلزم تناهي الآنات وكون الامور الموجودة المترتبة غير المتناهية
محصورة بين حاصرين فلو تحركت المهية في الوجود لزم ان يكون جميع افراد وجودها في تلك
الحركة بالقوة فيلزم كون المهية حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال
يلزم مما ذكرت من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك الا حيز
مثلا ابن وهو باطل لامتناع خلو الجسم عن ابن ما لانه يجاب بانا لا نسلم بطلان ذلك
فان الفرد الضروري عدم خلو الجسم عن جميع افراد الابن وعن التوسط بين تلك الافراد
معا في حال الحركة بل التوسط بين الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها آنا فان قلت لعل
بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن مفروض ولا يلزم تناهي
الآنات اذ كل آنين يتوسطهما زمان لا محالة قلت فيلزم كون المهية في ذلك الزمان الذي
بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا بالفعل **المسئلة السابعة** في ان الوجود خير محض
لا شر فيه من حيث هو وجود والبه اشار المعلم بقوله وهو اي الوجود خير محض هذه
المقدمة ضرورية جدا فان كان فيها خفاء فلعدم تحقق مهية الخير والشر فيجب ان نذكر
ما العلة في ذهول كل احد عن ذلك الخفاء فنقول لما بحثنا عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير
وعن مهية الشيء الذي يعبرون عنه بالشر وفحصنا عما دخل فيهما بالذات وعما انتسب
اليهما بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك على
ما قاله المعلم الاول الله مقامه في شرح الاشارات هو ان الشر يطلق على امور عدمية
من حيث هي عدمية موثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر
والجهل







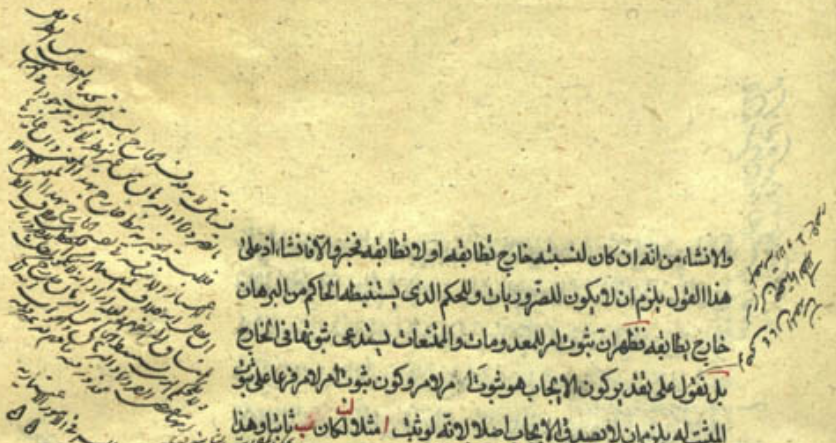
الجهل وعلى امور وجودية كذلك لوجود ما يقتضي منع الموجد الى كل عن الوصول
اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع الفصار عن فعله وكالاغلال للمن
موهة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالآلام والغموم وغيرها
ذلك وانا قائلون وجدنا في ذلك البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او البقاء
الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو الشر بالقياس الى
الثمار لافساده اياها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كالاتها اللائقة بها والبرد بالعرض
صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذا السحاب وايضا الفعل ليس بشر من حيث ان
الفاعل كان قادرا عليه والا من حيث ان الآلة كانت قاطعة والا من حيث ان عضو
المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحجوة عن ذلك الشخص وهو قد كان
وباقي الصور الوجودية خيرات وانهم الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران بسيطان
عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية كالاون لتلك القوتين
انما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى السياسة المدنية والى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات فقدان احد تلك الاشياء كما له
واذا اطلق على اسبابه بالعرض كما دينها الى ذلك وكل القول في الاخلاق التي هي ملكات
وكذلك الآلام فانها ليست بشر ورد من حيث هي ادراكات لامور ولا من حيث وجود
تلك الامور في انفسها او صدورها من عللها لانها هي شرور بالقياس الى المتالم
الفاقد للاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر في مهيته
عدم وجود او عدم كمال للوجود من حيث ذلك العدم غير لائق به او غير موزون عند ان
الموجودات ليست من حيث هي موجودات بشرور انما هي شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة لكمالاتها اللائقة بها بل لكونها موديه الى تلك الاعدام فظهر من التفتيش
في هذه الامثلة ان الوجود خير محض اذ ليس الا العدم وان ايرادها ليس لاثبات هذه
المقدمة وتصحيحها بل للتنبيه عليها وتوضيحها فلنا فشة في امثال ذلك ليتضاعف
في شتى **المسئلة الثامنة** في نفي الضادة والمماثلة عن الوجود مع شتى من الاشياء

ليبقى مجرد نفي الضد بدون المنافاة مع جميع المعقولات والى ذلك اشار المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل له فتخلف نفي الضد مع المعقولات ولا ثباتها فيها بان ذلك ان الضد وكذا النقيض والخلاف يقال لما له مهية ويكون مشاركا لغيره في الموضوع والاجتماع ان فيه او في تمام المهية او غير مشارك لشيء من الوجهين والوجود ليس بمهية اصلا بل هو تحقق المهية وكونها ذا اعتبار التحقق من حيث انه شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك الاعتبار تحقق مهية بل يكون هو مهية فالوجود من حيث هو وجود ليس بمهية ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا لغيرها ومن حيث هو مفهوم من المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد ومثل لشيء من المعقولات اما انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس بمثل فلان الوجود فانه يحمل لا محالة فما هو مثل له يكون في محل ايضا اذ حكم الامثال واحد بالضرورة وكل محل موجود فهو اجتماع المثلين في محل ما هو مماثل للوجود بل مخالف لها اذ لا مانع من المخالفة من هذه الجهة وانما تثبت المخالفة من نفي المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا انتفت الاثنان يثبت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يلزم ثبوت المنافاة لكونهما متجمعتين وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ثباتها فيها فان الوجود المطلق الذي الكلام فيه بعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني العدم من حيث هو كلي والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو منافي له **المسئلة التاسعة** في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيها بمعنى الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولم نر دد في ترادف لفظي الوجود والشيئية بل ربما يدعى تغايرهما بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء ايضا يستعمل احدهما بها لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال وجود المهية من الفاعل ولا يقال شيئية من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة

الشيئية

الشيئية وممكنة الشيئية وخالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود ومساو في الشيئية لخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول بان المعدوم شيء متقرر عندهم على القول بزيادة الوجود على المهية فان القائل باتحادهما لا يمكنه القول بها وقبل يمكن ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول بزيادة الوجود قطعا فقد تبين ان الخوان الدعوى اعني امتناع كون المهية متقررة في الخارج منفكة من الوجود بديهية غير محتاجة الى الاستدلال بعد ملاحظة ما سبق من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما هو تحقق المهية وكونها الامر الزائد على ذلك لا يحال بجوز ان يكون المهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه يجوز بعد تلك الملاحظة لفاقد كابر عقله والى هذا اشار المصنف بقوله وبساوق اي الوجود الشيئية فلا يتحقق اي الشيئية بدونه اي بدون الوجود والمنازع مكابر مقضوح عقله فان قبل مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر المهية في حد ذاتها وبستمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقرر بحيث يترتب عليها آثارها كالحرارة للنار وتطيب الماء وبسمونه وجودا ومقابله عدما وبطلق العدم على النفي ايضا والاول هو بازاء ما يسمية الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما يسمونه وجودا خارجيا وبؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم في الخارج لتفهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت المهيات وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون الثبوت الذي لا يعبر عنها بجميع آثارها بالمكنات والا يسمونه وجودا فان اردتم ان تجويز كون مهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى الاول مكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر تحقق الحكماء الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني فلا شك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول وهو مكابرة

ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا يفرق بديهة العقل بين كون وكون بحسب
الخارج بحيث يكون احدهما منشأ للانتزاع دون الآخر ويجوز الفرق بمكابرة صريحة بل قول
ح لا فرق بين المعنى الاول والثاني ويلزم بحسب زعمهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما
ذهب الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما في قوة مدركة لا الخارج ولا استبعاد
في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشأ للانتزاع
دون الآخر بل المعلوم عدمه بديهة في ذلك هو الفرق بين كون بين بحسب الخارج
فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجلة الحكماء في اثبات الوجود الذهني
ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا في الخارج وهم لا يقولون
به لا يقال لا ينفع الحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني لان مدار ما استدلوا به على ان
معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له وهاتان
المقدمتان لو تما لدلتا على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لانا في الفوة
المدركة لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد في
ولا قوة مدركة فبحكم بذلك المقدمتين يلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة
النسبة التقييدية للنسبة الخارجية فصدق الحكم المذكور بن يستدعي ثبوت نسبتهما في
الخارج فلا يكفي مجرد الثبوت في الذهن وما قيل من ان متعلق الحكم مطابقته لما في العقل
الفعال لان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات و
احكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حتى
وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما قيل من ان كل نسبة
ايجابية او سلبية من حيث كونها تتبع القضية هي البرهان هي المرادة من النسبة الخبرية
ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المرادة من النسبة التقييدية فهي من حيث مدلولة الخبر
مطابقة لنفسها من حيث هي تتبع القضية او البرهان فصدقها من حيث هي مدلولة
للخبر انما هي باعتبار المطابقة وصدقها من حيث انفسها القضية او البرهان انما هي كونها
نفس ما في الواقع وذلك لان هذا القول يخالف لما صرحوا به في تقسيم الكلام الى الخبر



والانشاء من انه ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه فخبر والا فانشاء اذ على
هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات والحكم الذي يستنبطه الحاكم من البرهان
خارج يطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات يستدعي ثبوتها في الخارج
بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت
المثبت له يلزم ان لا يصدق في الايجاب اصلا لانه لو ثبت / مثلا لكان ب ثابتا وهذا
ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لـ ب وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون
ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لـ ب وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية فهذه
هذه الثبوتات الغير المتناهية متحققة وان لم يوجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم
تحققها في الخارج فيلزم التسلسل المحال لا محالة لانا نقول علة القطع هذا مع قطع
عدم الذهن والقوة المدركة لا يستلزم علة القطع مع عدم الذهن والقوة المدركة
كيف وفرض العدم لا يستلزم العدم ولا جواز لجواز ان يكون الشئ محالا في نفس الامر
وجواز الفرض لا يستلزم جواز المفروض وهل هذا الا كما يقال انا نعلم بديهة ان طوفان
نوح مثلا مقدم على بعثة موسى وان لم يكن ثمة زمان وحركة وزمان هو مقدارها وظاهر
ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل فكذا هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكم
المذكور بن يجوز ان يكون باعتبار وجوده في القوى المدركة وان لم يكن لنا علم بوجوده
بل وان ننكر وجودها وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع
فيها فليتفطن ومن هذا ظهر بطلان ما ابطل به القول الاول من ان عدم تصور العقل
الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل الفعال
بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ويفتش الامر ومطابقتي
الصوادق واما ما ابطل به القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء
يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث انها مدلولة للخارج
ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطابقا ومن اي جهة كانت خارج ويكفي في كون النسبة
خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او

نظرية من حيث هي مدلولة للجزء مطابقة بكسر الباء من حيث هي مقتضاه للضرورة والنظر
مطابقة بضمها هي من الجهة الاولى ذات خارج ومن الجهة الثانية نفس الخارج
باعتبار ونفس الامر باعتبار اخر والا فالنسبة لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها موجودة
في خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجب كون ثبوت الممكن لهذه
الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا وسيأتي ما يتردد
لهذا المقام ايضا حيث نتكلم في تحقق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل
الدعوى اعني امتناع ثبوت المعدوم ثابتا في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة
ووجوه مزيفة واما الوجوه الموجهة فاثنان نظرا الاول لو كان المعدوم ثابتا لامتنع
تأثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التأثير
اما في نفس الذات وهي ازلية او الازلية ثابتة في المعدوم وربما عند المتكلمين كما قدمنا واما في الوجود
وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتأثير به
اما عند القائلين بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الوجود لا بد عليه القسمة كما سيأتي
واما في الاضافي اي اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف متأخر في الخارج
والا لكان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه فتسلسل
بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال اذ لا فرق في اجراء البراهين في ابطال
التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة فاذا كان الاتصاف
متأخرا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور
بالاتفاق وايضا لا يمكن تعلق القدرة بالاتصاف بمعنى جعل الماهية متصفة بالوجود بمعنى
جعل الوجود حاصلا بها ثابتا لها لامتناع عروض الوجود للماهية مع مؤثر ولا بمعنى جعل
الماهية بحيث لا ينتزع منها الوجود لتوقف الانتزاع على الوجود الذهني وهم لا يقولون به
والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله فكيف يتحقق الشبكة بدونه مع اثبات القدرة اي
مع اثباتهم وجود القادر والمختار والمؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الماهية
لثبوتها اثرا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا عقلا

على زعمهم

على زعمهم عبر صالح المتعلق القدرة فالقول بتحقق الشبكة بدون الوجود بنا في القول
بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يعترض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا
لتأثير القدرة مستلزما للاتصاف الماهية مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني
من الاستدلال هو ان الموجودات منحصرة فيما هيتها اتفاقا من المتكلمين لاجوا بهم البراهين
امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي مع عدم
تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في تحقق جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات
اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرر في الخارج وهو حاصل في كليهما واعترضهم كون
الوجود اخص ومعترف انه لا يضر في الثبوت لا بنا في ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية
في تحقق اجراء البراهين لا محالة فيلزمهم القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف
مذهبهم من القول بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعية والى هذا
الوجه اشار بقوله والحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد واعلم ان الغرض من هذا
الوجه هو بيان منافاة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم
متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف
بصفة الاثبات ثابت والجواب انا نختار ان المراد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب
حتى يكون المتصف به هو النفي فلا نسلم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم
لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص
من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي بحتي وسلبه كاللاجزء واللاعدوث مثلا منعنا
ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ لا
يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية
الثاني انه لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من جعل جاعل
واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب
ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان

بصفة النفي منفي كما ان المتصف

الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لان ما لا يدخل في الوجود متناه
بالاتفاق فالكل زائد على الباقي في العدم بقدر متناه والزائد على الغير بقدر متناه متناه
بكل الزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فيكون الباقي في العدم الذي هو جزء من الكل
المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزائد على الغير بقدر متناه متناه الرابع ان
المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق في احد الامرين
صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت ولا شيء من المعدوم بثابت وعلى
الاجزاء لم يكن نقيضا صرفا والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على
المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب
انا لا نسلم انه اذا لم يكن نقيضا صرفا كان شيئا محضا لجواز ان يكون مفهوما يقبض افراده
ثابتا كالمعدوم والممكن المفهوم منهما متباينا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق وح لا يصدق
ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا فهذا الوجه لم يلتفت اليها المصنف لما ذكرنا
والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدوم بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت
اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومقدورا فيتميز عن
غير المقدور وغير المراد اما الكبرى فلان التغاير عند العقل لا يتصور الا بالاثبات
وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقض ما
اشار اليه المصنف ولو اقتضى التغاير الثبوت عينا لزم المحال لان الممتنعات كثيرا ما تتباين
واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضهما متميز عن البعض وعن
الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا ومثل جبل ياقوت وبحر من زيبق وغير ذلك
من المركبات الخيالية الممكنات متميزة بعضها عن بعض مع كونها منتفية وفانية واما الحل
فهو انا لا نريد ان التغاير يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التغاير بحسب الخارج
وان اريد الثبوت في الذهن فنسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم ممكن متصف بالامكان
وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كالموجود
انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي في ثبوت

الموصوف

الموصوف به في العقل على انه منقوض بما وافقوا على انتفائه من المركبات الخيالية
كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري فيتميز لما وافقوا
على انتفائه **المسئلة العاشرة** في نفي الحال الذي ذهب اليه ابو هاشم واتباعه من المعتزلة
وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في
الخارج فهو معدوم وان كان ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو
الموجود واما باعتبار النسبة الغيرية فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود والمعدوم
لانه عبارة عن صفة للموجود لا تكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية
ويخرج ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال بل بنسبة الغير الى الذات
بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود والاذات لها صفة الوجود
والصفة لا تكون ذاتا فلا تكون موجودة فلهذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود
لا تكون معدومة ايضا لكونها ثابتة في الجملة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا
بقولهم الموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لاحالة وبقولهم لا موجودة
عن الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض الكاتبي
على هذا الحد الحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال
مع انها حاصلة للذات حال بين الوجود والعدم وقال شارح المقاصد انما يتم هذا الا
لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول به
لا على هذا الوجه وذهب عبثهم الى نفي الحال والمحضار المعلوم في الموجود والمعدوم
فان الضرورة قاضية بذلك اذ لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن
العدم الا النفي ذلك فالوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين
الثابت والمنتفي انفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المصنف بقوله وهو
اي الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب المواقف بطلانه
اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت من ان الوجود ما له تحقق والعدم
ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي والاثبات فان اريد نفي ذلك اي نفي انه لا واسطة

بين النفي والاثبات وفضل اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى آخر اي بان
يفسر الوجود بما لا تحقق اصالة والمعدوم بما لا تحقق له اصلا فمحصور هنا لان واسطة
بينهما هي ما يتحقق بعالم يكون النفي والاثبات في المنازعة موجهين الى معنى واحد انتفى
كلاهما ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لتباوى
غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا بمعدوم والا اتصف بنقيضه
والجواب عنه ما اشار اليه بقوله والوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما
عرف تماما هو كون الشيء متحققا وليس هو من حيث هو موجود وكون الشيء شيئا من
الاشياء فلا يتصف من هذه الجهة بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او بنقيضه
والمنقسم اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود لا من حيث هو كون ووجود بل من حيث
انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء بحيث هذا المفهوم الانتزاعي الحاصل في العقل بهذا
الانتزاع مفهوم شيء قابل للاتصاف بالوجود والكون مطلقا في العقل فهو من هذه
الجهة ليس بما يتصف بالوجود او بنقيضه لبطلان كونه لا موجودا ولا معدوما وما يثبت
الحال ومن الجهة الاولى اعني من حيث انه كون وتحقق للشيء ليس بشيء من الاشياء ولا
يقبل نسبة الوجود او نقيضه اليه بقي ان يقال انه من هذه الجهة موجود او لا موجود
او يقال معدوم او لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه بعنوان الوجود
ليس من حيث هو وجود بشيء من الاشياء ولا من شانه ان يقبل القسمة الى الوجود واللاوجود
والاتصاف باحدهما والذي يتوهم حالا هو شيء من الاشياء ومعلول لنسبة الوجود
واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عندكم باحدهما والحاصل ان الحال عندهم واسطة
بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين في الوجود
من حيث هو وجود لا بتصور كونه موجودا او معدوما وما هو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما
وعلى هذا التقرير الذي فرزناه اندفع ما توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب
تسليم للذي واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا الوهم بان مدار رجحانهم هذه على انها ليست
اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان فتعين الثالث

فمدار الجواب على ان هذه المنفصلة خالية عن القضية المعقولة لان
كل جزء منها يتوقف على تصور نسبة بحسب الحقيقة لا بحسب الاعتبار والا لزم التسلسل
فلا يتم حجتهم بين الوجود ونقيضه وان كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق كالابيض وهو
غير معقول فالمراد ان الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير مشمولة
فمن ابن يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المصنف ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلثة بان
الوجود لا يرد عليه القسمة الثلثة لكون القسم الثالث غير متحمل عقلا لما مر من ان الوجود
يراد في الثبوت والعدم التي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منتفيا غير متحمل كذلك ما لا يكون
موجودا ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المتبددة الحالية هي الواردة على امر ثابت
والوجود ليس ثابتا على مذهبهم ايضا والوجه هو ما ذكرنا واجاب الامام عن هذه الحجة
باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف الشيء بنقيضه على سبيل
الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع
عنه ولا استحالة فيما عدا الاستحالة في اجتماع الوجود والعدم في محل واحد وثبوت
احدهما منتفيا بالآخر او حمل احدهما مواطاة على الآخر واما ارتفاع احدهما واسلبه
الآخر فليس بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود هو به وليس بشيء
لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالوجود كما سابقا وبالجملة هذه الشبهة لبيت بذلك الا
التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان
ليس بموجود والا لكان شخصا فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزءا من جزئياته
الموجودة كزيد مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار اليه المصنف
بقوله والكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة في الخارج
لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة الشخص الى طبيعة الكلي كنسبة الفصل
الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون
الخارجية كذلك الكلي والتشخص بالقياس الى الشخص وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا
في الخارج كما هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس الا وجود خارجي

للشخص ومتميزة عن الجزء الآخر الذى هو الشخص بل كلاهما موجود فيه بوجود واحد
والعقل يحللها الى طبيعة معروضة والى شخص عارض وكل واحد من العارضة والمعروضية
انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك فنقول ان اردت ان الكلى من حيث هو
جزء الشخص ليس بموجود فى الخارج فسلم لكن لا يخرج من هذه الحيثية معدوم منه ولا يلزم تقوم
الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو كان جزءا خارجيا وليس كذلك كما عرفت وان اردت
انه من حيث هو جزء ليس بموجود اصلا فذلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود
لا يلزم ان يكون مشخصا الثالث ان جنس المهية الحقيقية العرضية كلونية السواد
ليس بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا يوجد الا نوع من حقيقة السواد
ولها جزء آخر وهو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالآخر ليكون ان يلزم منهما مهية
لوجوب احتياج بعض اجزاء المهية الحقيقية الى بعض وهما عرضيتان لاستحالة قيام العرض
بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت انحصار اجزاء السواد فى الجنس
والفصل وهو ممنوع بل الجنسية الاجتماعية جزء آخر قائم بهما ويكفى فى قيام المهية الحقيقية
احتياج بعض اجزائها فى الجملة فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس لما يلزم قيام العرض
بالعرض لانا نقول قد بينا فى موضعه انحصار الاجزاء المحمولة فى الجنس والفصل على انا
ننقل الكلام الى الجنسية الاجتماعية فانها على تقدير تركبها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام
العرض بالعرض وعلى تقدير تركبها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وما قيل من انه
يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك
الجسم من غير ان يقوم احدهما بالآخر فمردود عليه انا لم نعن بالتركيب الحقيقى ما يقتضى الاحتياج و
القيام بين الاجزاء ولا يكفى فيه ما ذكره والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والتحيز
القائمين بالجسم لتوقف قيام التحيز عليه على قيام الحركة به لا محالة وهذا ليس بوارد
لان التركيب الحقيقى يقتضى الاحتياج ولا يلزم منه ان كل ما يحقق الاحتياج يحقق التركيب
الحقيقى وهو الدليل يرد عليه ان هذا هو جواب الصورة الذى اشار اليه بقوله ويجوز قيام
العرض بالعرض الخ قيام العرض بالعرض الذى يجوزه المصور ليس الا ان يقوم عرض بجزء

بتوسط

بتوسط عرض آخر كما سيحققه انشاء الله تعالى فى المقصد الثانى عند قوله وقد يفتقر
الحال الى المحل بتوسط واعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزل والا فالجواب عن
هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثانى كما لا يخفى ولم يذكره ههنا اكتفاء بما
وتقرير ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما وما فى الخارج لتقوم
الموجود بالمعدوم فممنوع وانما يلزم لو كان السواد فى الخارج متقوما من اللونية وليس
كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فى الخارج من حيث انها جزء للسواد
وممتاز عن فاصلة البصر التى هى فصله ليست موجودة فى الخارج بل معدومة فيه
ولا ينافى ذلك وجود طبيعة اللون فى الخارج كما اشرنا اليه وان اردت انه ليس بمعدوم
مطلقا فسلم بل هو موجود فى العقل ولا يلزم من كونه موجودا فى العقل اتصاف الخارج بحقيقة
السواد ليجب الخارج منه لزوم منه الاحتياج وقيام العرض بالعرض اذ لا اتصاف حقيقة من
الاجزاء العقلية لكونها منتزعة من حقيقة بسيطة ولا تباين بينهما الا بعد الانتزاع بحسب العقل
ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد فى وجه
واحد واجاب عنه بالجواب المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه
بكلا الجوابين المشترك والمختص بالاخير وكذا الشارحان العضدى بان انتفاء فى شرح كلام المص
على الانحصار ثنائى لوجهين وجعل الجوابين جوابا عنهما والا يخفى بعده عن سوق الكلام ثم ان الآمدى
الزم فى اعتراض على ما يبتنى عليه اصل الجواب من قوله لم لا تباين بين الاجناس والفصول فى
الاعيان بل فى الاذهان بان حكم العقل بالتباين طارئ الخارج عارض كلام مبنى على الحال وان
لم يكن جهلا لا عبرة به والجواب عنه انا نريد بالمطابقة ان يكون فى الخارج بازاء
كل صورة ذهنية هوية بحيث لو فرض الجهل على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم
بشئ من الاعتبارين وانما يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية هوية بخلاف الحق
وليس كذلك وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المحقق من تلك الصورة فى
الخارج تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية فى الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة
بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متباينة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك لو لم يتحقق

صورة هو

العقل من هويته واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما يأتي تحقيقه ان شاء الله تعالى
اشار الى الاجوبة عن وجوههم المنع اما ان يشير الى الجواب عنها طريق النقض اجمالا فقال
ونقضوا بالحال نفسها بعضهم ان مثبتي الحال انفسهم نقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها و
بيانه ان حاصل ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز
مما ليس بموجود ولا بمعدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة
في الحالية وتختلف كل منها بالامتياز عن احوال الاخر وهي ليست بموجودة ولا معدومة
الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا مفرق ولا بمعدوم وبين والا لقوم
ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو باطل كقوم الموجود بالمعدوم فهما
حالان وبشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويمتازان بامتياز وهكذا الى غير النهاية
فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقض على ما هو المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك
جنسا وعليه منع ظاهر ولعل اللام للاشارة الى ذلك قال ونقضوا بالحال نفسها بعضهم
الامام الرازي بان الحالية لست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ
لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وما هو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك
فيها اشتراكا في الحال ليلزم تسلسل الاحوال وردوه المصنف كما في شرح المقاصد
بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت الموجود ليس بموجود ولا بمعدوم و
لهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم
على معنى غير سلب الوجود والعدم يختلف بذلك الامور التي يسمونها حالا والاحوال
فيه هذا ثم ان القائلين بالحال عندهم واعن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال الاخر
والاختلاف فان ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثبات
ومنع استحالته والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمعدومة اشار الى بطلان
هذين الوجهين بقوله والعذر تعديم قبول المماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل
اما بطلان الاول فلان قبول الحال المماثل والاختلاف ضروري فان كل شيئين يشتركان
فيهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول من الاخر او لا يعقل فالمماثلان وعلى

الثاني هما المتغايران فان قيل هذان هما المتماثلان والاختلاف باصطلاحكم وهو
انما اخذنا في دليلنا التماثل والاختلاف في اصطلاحنا وهو ما يكون بين الموجودين
فلا نقض علينا اذ النقض انما هو اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق الشريف
بان هذا نقض للمخصص لكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغيير من
بعض الوجوه مثلا اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدوما
لاستحالة تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدوما ومبين لاستحالة تركب
ما ليس بموجود ولا بمعدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه نقضا المخصص
الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فلانه لا فرق في اجراء
براهين امتناع التسلسل بتمامها برهان التطبيق بين الامور الموجودة والامور الثابتة
واما بطلان ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد باب ابطال حوادث لا
اول لها واثبات الصانع فقد ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع انما هو الوجود
دون الثبوت على ان اثبات الصانع طريقا لا يتوقف على ابطال التسلسل كما يأتي في
موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين عن آخرهم ذهبوا الى امتناع امور ثبوتية
منافية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود او متعاقبة فيه واعتمدوا في ذلك على برهان
التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور
المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض به ذلك
البرهان وانسد عليهم باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد به عليهم اثبات الصانع الا
فيه على ابطال حوادث لا اول لها **المسئلة الحادية عشر** في تقرير بطلان ما فرعوا على
القول بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله فبطل ما فرعوا
عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم واستحقاقها الثواب بنعيم ونباتها واختلافها
في ثبات صفة الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة الغير للجوهر بذواتها الصفة لا
المعدوم بكونه معدوما واما كان وصفه بالجنسية ورفع الفاعل في اثبات الصانع
بعد اضافته بالقدرة والعلم والجود وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم وصفة الحال

الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف فيهما وهذان فرعان على القول بثبوت الحال الا
وفروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو محل اختلافهم فيه فالمتفق عليه
امور الاول على ان الذات الثابتة في العدم من كل نوع غير مناهية الثاني ان الاثر
المؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازليا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر بل انما اثر
المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك الذوات متفقة
في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط فقوله وبانيها انما
على ما يتراءى واتفاقا بانيها والمختلف فيه ابضا امور الاول ان المعدوم هل هو متصف
في العدم بصفة الحيثية كالجوهرية للجوهر والسوادية للسواد الى غير ذلك وما يتبعها
في الوجود كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا ام لا فجمهورهم على الاول وبعضهم
على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم
ام هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث ان المعدومية هل هي صفة ثابتة للمعدوم
ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب اليه بعضهم ام لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع
ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال كونه معدوما وما يتصف بالجسمية في العدم كما
ذهب اليه بعضهم ام لا وهو مذهب جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان العالم
صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب
الى جواز اتصاف المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره واما فرعا القول الثاني فاحدهما
تقسيم الحال الى حال هو المعلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم
القادرية بالقدرة والى حال ليس كذلك كالوثية السواد فانها لا تعلل بصفة في الذات
وكذا وجود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين
بكون الذوات المعدومة متميزة الفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا وادلوا فذلك
على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة للموجود وغير ذلك مما لا فائدة بذكره اشارة
الى فروع اخرى له كتقسيمهم تلك الصفات الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها
احوالا في الجواهر الى ما يعود الى الجملة اي مجموع ما يتركب عنه البنية كالجوهر وما هو

مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود
والكون وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل
كالوجود والى ما يتبع العرض بشرط الوجود كالحلول في المحل اذ يجب لما كان القول
بثبوت المعدوم في الخارج ويتحقق الواسطة بينه وبين الموجود ضروريا بطلانه وفساده وقد ذهب اليها جمع كثير من العلماء المتبحرين فصدر جماعة من المتاخرين بحيث
شتى يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي اختاره
اراده حسانا بانا بانهم اليقين انهم وجدوا معقولات بحيث زعروض الوجود لها ايجاب
يجاذي بها الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ومفهومات ليس من
شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي ينتهي الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا
موجودة ولا معدومة فنفى بجعل العدم الوجود سلبا ايجاب وهم يجعلونه لا
ملكة ولا نزاع في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف وقال شارح المقاصد
والحق ان هذا القول لا يفتى من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح لو كان المعدوم
عندهم ما بانا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا واقع على ما قرره صاحب المواقف
وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان المحال لا يكون ابعد من الوجود
من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق وليس كذلك لما انهم يجعلونه
قد يجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا
كونه جزء الموجود كالوثية السواد واما ثالثا فلانه بناني ما ذكره في تفسير الواسطة
من انه المعلوم الذي له التحقق لا باعتبار ذاته بل بتبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا
بالاستقلال بل تبعا لغيره ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور
عروضه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون اقرب
الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول هو التنبيه على ما يصلح
مظنة للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد
في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب المهية غير اسباب

الوجود على ما سياتى فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت فى الخارج لما رأوا قلة شيوع
التقرر والتحقق مع قطع النظر عن الوجود الذهنى وهو قريب من قول العلامة ان المهيات
ليست من مجعول الجاعل وحاصله انهم وجدوا هذه التفرقة بين الممتنعات والمعدومات
الممكنة بان لها مهيات يتصف بالوجود تارة ويتعرى عنه اخرى بحسب حصول
اسباب الوجود ولا حصول لها غير ما عبر عن ذلك بالشيئية والثبوت فى الخارج واما
فى الثانى فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله
تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقد قام الدليل على انه ليس بموجود ولم
يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا الموجودات يتصف به سواء
وجد اعتبار العقل اولم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عندهم ليس
بموجود فى العقل فجعلوا بان لهذا النوع من المعانى تحققا ما فى الخارج وليس بموجود
ولا معدوم بل واسطة ومعنوه بالحال ونوضحه انه اذا صدر المعلول عن العلة
فنحن نجد فى كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور اعنى الموجودية والوجود
فلا يكون حال معدوميته ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انهما
ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شارح المقاصد المسئلة الثانية عشر
فى الوجود المطلق والمقيد ومقابليهما اعلم انك قد عرفت غير مرة ان المراد بالوجود
ليس الا كون المهية وتحققها فلا يمكن ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافته الى
مهية ما وشئ ما ولا يلزم من ذلك ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه
اضافة وفرق ما بين المعنيين وكل معنى غير اضافى وان كان تما يلزمه اضافة فلا
شك فى امكان تعقله من حيث هو غير مضاف الى شئ ما لكن المراد بالوجود المطلق
ههنا ليس هو الوجود من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب
ومضاف الى شئ بعينه ومهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شئ ما
ومهية ما مطلقا وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث
هو وجود لشئ ما وتحقق المهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم

المطلق

المطلق انما هو رفع الوجود لا بنسبته واضافته الى مهية مخصوصة وان كان
منسوبا الى مهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شئ ما اصلا كيف ولو لم يؤخذ
مضافا الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اعتبار اضافته ونسبته الى الوجود
فالاطلاق المعتبر فيه انما هو اطلاق المعبر فى الوجود لا محالة وهذا هو المراد من قولهم
ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اى غير منسوب ومضافا الى مهية مخصوصة كما
الكاتبية او الفصل او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على ضربين وجود الشئ فى
نفسه ووجود الشئ لغيره فعلى الاول اذا قصد اثبات شئ لشئ جعل الشئ موضوعا و
حمل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده او اعتبار تقييده بشئ مخصوص
فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يعتبر تقييد الوجود بشئ مخصوص صدق
بكونه وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشئ وكونه بين
اضافته الى شئ ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وعلى الثانى اذا قصد اثبات
وجود ذلك الشئ لغير ذلك الشئ جعل ذلك الغير موضوعا وذلك الشئ او وجوده
محمولا على سبيل الحمل الاشتقاقى فيقال الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له
الكتابة فهذا اعنى وجود هذا المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم
على ضربين عدم الشئ فى نفسه وهو مقابل للموجود فى نفسه وعدم الشئ وعدم
الشئ عن غيره وهو مقابل لوجود الغير فقوله فيقابله عدم مثله اى فى عدم اعتبار
اضافته ونسبته الى مهية مخصوصة فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه
معدوم عنه شئ كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب و
بالجملة العدم المقيد شئ مخصوص بخصوصه وهذا اعنى العدم فى قولنا زيد معدوم
مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابله الوجود المطلق هو المعروف
بمقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يتعلق
بان يكون موضوع واحد باعتبار واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق
الذى هو رفعه باعتبار كونه رفعه كما هو المعتبر فى اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن

ان يجامعه لا من حيث هو مقابله و رفعه بان تفرض موضوعا هو موصوف بالوجود
المطلق في الواقع يرفع عنه الوجود المطلق و يتصف ح بالعدم المطلق فهذا الموضوع موصوف
للوجود المطلق الواقعي و للعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في هذا الموضوع الوجود المطلق
و العدم المطلق معا و هذا العدم المطلق و ان كان مفيسا الى هذا الوجود المطلق الجامع
مقابلا اياه و لكن مجامعته له ليس من حيث هو مقابل له لان مقابليته له انما هو
من حيث كونه رفعا له و كونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل و هذا معنى
قوله و قد يجتمعان اى الوجود المطلق و العدم المطلق في موضوع ما هذا بالاعتبار
التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلق يمتنع الحكم عليه فان
قولنا الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالعدم المطلق لكونه عنوانا له و بالوجود
المطلق لانه متصور موجود في الذهن لكن هذا اجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المغايرة
في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في محل واحد بحسب نفس الامر اى يتصف بكل
منهما في نفس الامر لكن اضافته بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
و هذا ليس من اجتماع المتقابلين السيما اذا كان كلا الاضافتين بحسب فرض
العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفا بالوجود و العدم معا و ليس في ذلك من
الاجتماع المستحيل للمتقابلين و الى هذا المعنى اشار بقوله و قد يعقلان اى الوجود
و العدم معا اى يجتمعان في محل واحد انتهى كلام الشارح القوشجي فيه انه كان
ينبغي على هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح كون احد
المتقابلين معروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما معروضين ايضا في ذلك فما
الفرق بين هذه الصورة و الصورة الاولى ليكون الثانية توضيحا للاولى و اما
ما وقع في شرح القديم و الحواشي الشريفية في هذا المقام من انه قد يجتمع الوجود
المطلق و العدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور و يفرض له الكون المطلق لكن
اعتبار التقابل يعتبر اعتبار الاجتماع لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق
مقابل له و من حيث ان الوجود المطلق عارض لا يجتمع معه فباعتبار انه سلب له

لا يجتمع معه بل يقابله و باعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه و قوله
و قد يعقلان معا رد لما يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا يتصور له
في نفسه اصلا و تقريب الرد انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه
ايضا و هو العدم المضاف الى الوجود المطلق و ذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا فاورد
عليه الشارح القوشجي اما اولا فان اجتماع المتقابلين بعروض احدهما للاخر ليس
مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما المستحيل اجتماعهما بعروضهما
لمحل واحد و اما ثانيا فانه لو اجتمع الوجود و العدم في محل واحد بان يكون موجودا
و معدوما معا يمكن اجراء هذا العذر فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب الوجود
مقابل له و من حيث ان الوجود عارض لمحله يجتمع معه و اما ثالثا فلانه لو كان معنى
قوله و قد يعقلان معا ما ذكره لكان معنى القول يمكن ان يقال معنى قول المصنف
لا باعتبار التقابل على حالهما ليس انه لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين
بل معناه انه لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون ح رفعا
للوجود العارض له فلا يكون رفعا المطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا و على هذا
لا يرد عليه شئ مما ورد اما الاول و الثاني فظاهر و اما الثالث فلان قوله و قد يعقلان
معا اذا كان رفعا للوجود المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الوجود قد يرفع بان يضاف
العدم الى الوجود بصيرورة فلا بد من تعقل الوجود اولا ثم القول لا يبعد ان يكون
قوله و قد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل مفهومي الوجود
و العدم من دون اضافة و تنبيه الى شئ ما اصلا فان ذلك و ان كان في الوجود
اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن بعد تعقل
الوجود لا يحتاج الى تعقل شئ اخر معه تعقل الوجود و العدم لا يحتاج الى شئ من
الاشياء اصلا فتدبر و قد يؤخذ الوجود مفيدا باعتبار اضافته و تنبيله الى معنى
معين كوجود البصر لزيد و وجود الكاتبة للانسان فيقال زيد موجود بصر و الانسان
موجود كاتبا او زيد موجود له البصر و الانسان موجود له الكاتبة و قد يشتق من ذلك

العبد الذى هو ممكنة مخصوصة كالبصر والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد
بصير والانسان كاتب او يضاف لفظة ذو والى ذلك العبد فيقال زيد ذو بصر والانسان
ذو كتابة والجسم ذو سواد وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت فيقابله عدم مثله فى
القيد والاضافة الى ممكنة بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان
الملكة عبارة عن ذلك الامر الوجودى الذى قيد به الوجود المقيد اعنى الممكنة المخصوصة
وقد وضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة فيقال زيد اعمى
او امى ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذى هو رفع له ومنسوب اليه هو المعروف بتقابل
العدم والملكة فيفتقر ذلك العدم الى الموضوع كافتقار الملكة اليه فان الملكة لما كانت
موجودة لغيرها فذلك لغير هو موضوعها اعنى محاجة الاحال فى وجودها الى ذلك الموضوع
ولابد فى ذلك الموضوع من قابلية تلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شئ موضوعا
لكل شئ فوجود الملكة لما كانت لموضوع قابل كان عدمها ايضا عن موضوع قابل فهو ليس
عدما صرفا بل معتبرا فيه النسبة الى امر وجودى حتى يقال ان الاعتبار فلا بد له
من موضوع موجود تقوم ذلك العدم به كما فى الملكة فالمراد من الموضوع هو الموضوع
الموجود فى الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين ولما اشترط فى
عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشئ قد يكون بالشخص اعنى ان
يكون شخص ذلك الشئ قابلا له وقد يكون بالنوع اعنى ان يكون نوع ذلك الشئ قابلا وان
لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد يكون بالجنس اعنى ان يكون جنس ذلك الشئ وان كان
فى بعض انواع اخر قابلا له وان لم يكن ذلك النوع قابلا كالمثال الاول اعمى لمن ولد بصيرا ثم زال
بصره ومثال الثانى هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو للعقرب مثلا والى هذا اشار المصنف
بقوله وقد يؤخذ اى الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا فعلى الاول اذا كانت قابلية الشخص
للملكة فى وقت اضافة بالعدم كما فى عدم اللحية لمن جاوز هذا الامر به يقال لها العدم
والملكة المشهوران وعلى الاخيرين كذا على الاول اذا لم يكن القابلية فى وقت الاضافة
كما فى عدم اللحية للامرد ويقال لها العدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها

اذا اخذا ببسيطين والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر
والعمى واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعنى بين النسبتين تقابل
السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب وسلب كلاهما
فالنسبتان متنافيان وليستا بمتقابلين مثل زيد كاتب وزيد لاكاتب او زيد ليس
بكاتب وليس زيد بلاكاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة اعنى الوجود المقيد وكذا العدم
المقيد اذا حمل على الملكة بصير وجودا مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة
واذا حمل على موضوع غيرها يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتب وكاتبا او زيد لاكاتب
او امى كما عرفت وينبغى ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرهما
هو المراد من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص فى المحل
عند الاستعمال والاطلاق وانما الفرق فى مجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق فهو وجود
خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب بخلاف المقيدين
فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك بالتامل الصادق فى جميع ما
ذكرنا فى هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين فى هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما
هو الحق فى هذا المقام **المسئلة الثالثة عشر** فى قيامه الوجود وعدم تركبه لا
من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا فاشار الى الاول بقوله ولا جنس له اى للوجود
اذ الوجود كما مر هو تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء و
جنس الشئ انما هو ما به مشاركة مع غيره واشار الى الثانى بقوله بل هو بسيط اى
ليس له جزء اصلا لا الجنس الذى هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا لان الجزء مطلقا
شئ وبعد ضه كون وتحقق فلو جزء انما هو كون ذلك الشئ وتحققه لا هو ولا اما هو مركب
منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شئ وبعد ضه كون وتحقق والحاصل ان بعد ملاحظة
ان المراد من الوجود انما هو كون الشئ وتحققه لا امرا خر وراء ذلك بحكم العقل ضرورة
بانه لا يمكن ان يكون له جزء اصلا فيستدل به على ذلك من انه لو اتم من الوجود لتشتت
كونه جنسا له ومن ان الوجود كما مر يعم جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا

للوجود فيلزم ان يكون الشئ عارضا لنفسه او لا يكون العارض بمجامعه عارضا وانه
لو كان له جزء ما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشئ على نفسه واما معدوما
فيلزم تقوم الشئ بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يضر المناقشة فيه
وقد يقال مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان للوجود جنس لكان مقولا عليه و
ما بالذات في جواب ما هو لكن ما بالذات الوجود المطلق هو المعدوم المطلق وليس له
ذات ولا تعين بل هو لا شئ محض فكيف يتفهم ان يكون جزء مفهوم ما محصلا معينا

المسئلة الرابعة عشر في ان الوجود يتكثر بالذات اعني ان له افرادا في نفس الامر تتكثر
بالذات حسب تكثر الماهيات وخالفه فيها كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا
لا ان يتكثر بالخصص بسبب الاضافة الى الماهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه
لا محالة لكل ماهية كانت فلها كون تصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك الماهية
وهو وجودها كونها بحيث تصدر عنها تلك الاثار والا شك في ان صدور هذه الاثار
مخصوصة مخالفة ومباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة للماهية
التي تصدر عنها تلك الاثار للماهية التي تصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومباينة
بالذات لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك في ان
كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون خارجي بمعنى كون الخارج ظرفا لنفس الكون
لا لوجوده على ما عرفت سابقا لكون معروض الوجود للماهية في العقل ليس معناه ان الوجود
الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا
لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشئ موجودا لغيره فلما لم يكن الوجود موجودا
في الخارج للماهية متقارعا عروض الوجود للماهية في الخارج فانه عارض لها في العقل بمعنى ان
موجودية الوجود للماهية انما هي في العقل لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون
الماهية في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للماهية وثابت
لها في العقل بمعنى ان يكون في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان كل
الفرد فرد بحسب نفس الامر لا بمجرد تعقل العقل وانما يكون بمجرد تعقل العقل لو كان العقل

ظرفا

ظرفا لنفسه لا لوجوده فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية
قبل ثبوته لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للماهية في
نفس الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرناه سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود افرادا
مخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما ان ثبوت الفرد
للوجود انما هو على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود الماهية بوجود سابق وثانيهما
ان تخصص كون وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون بامر خارج عن الكون سوى
مجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز وعدم التوقف كلاهما فليتفطن
وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنف بقوله وبتكثر اي الوجود المطلق بتكثر الموضوعات
اي بسبب تكثر الماهيات التي يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها تتكثر افراد الوجود المطلق
المشترك بين هذه الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما
هو معقول عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية و
عدمها كما قال الشيخ في الشفاء من ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف
ولا بالاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر والاستغناء
والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها يشمل الاستغناء والحاجة
والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع هذا الفرد من المعلول
ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا للعلة وينتزعه ويعتبره وصفا
للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول وذلك هو معنى التقدم والتاخر بما
كما سبق ولما كان وجود الفرد المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم
الوجود المطلق عليه ايضا في اعتبار العقل ومتفرعا على صدقه على الفرد المتاخر فهو
ما اذا كان المتقدم موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق المفهوم
عليه متفرعا على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يجب ان
يكون صدق مفهوم الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى
وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع وانما المسلم اذ هنا وجود خاص للعلة على

وجود المعلول واولويته وجود الجوهر على وجود العرض لا افتقاره الصدق واولويته
فتفطن وهذا الذى ذكرنا هو معنى قول المصنف ويقال الى الوجود المطلق بالتشكيك على
عوارضها اى على افراد الوجود العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التى هى
المخصوصة فى قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تفسير من
المصنف بان للوجود افرادا واقعية مختلفة عارضة للمهيات فى نفس الامر كما اومانا
اليه سابقا فاذا ثبت ان الوجود المطلق معقول بالتشكيك على افراده بثبت انه عرضى
بالنسبة اليها لان الذاتى كما علم يقتضى ان يكون الافراد عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة
الى المهية على ما هو مذهب المتكلمين وقد مر فى مسئلة زيادة الوجود انه ليس فيما
من المهيات فليس الوجود جزءا من غيره مطلقا اى لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده
النفس الامرية لكونه معقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو على مجموع ما
سبق وقوله ويقال بالتشكيك على عوارضها هذا ما افهم عندى فى شرح هذا المقام
العويص ولا اخال ان تجد من غيرى ما يفيد من مجمص المسئلة الخامسة عشر فى ان الشيئية
من المعقولات الثانية ولتقدم مقدمة فى بيان معقول الثانى فنقول قد وجدنا هم
يستعملون هذه اللفظة فى طائفتين من المعانى احدهما ما يجعلونه موضوعا للفظ
وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية
والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعانى التى يبحثون عنها فى علم المنطق
وثانيهما الامور العامة المبحوث عنها فى الحكمة وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة
والكثرة والمهية والعلية والمعلولية الى غير ذلك مما يأتى فى هذا الكتاب وكلتا
الطائفتين مشتركتان فى انهما معان معقولة تنصف بها الاشياء الخارجية وليست لها
هوية خارجية مستقلة فائدة موضوعاتها فى الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها
بكون حين وجودها اعنى الموضوعات فى الذهن فقط لكن الطائفة الاولى تفرض الموضوع
فى الذهن من حيث هى موجودة فى الذهن على ان يكون التقييد بالوجود فى الذهن
داخلا فى الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل من المهية الموجودة فى الذهن باعتبار
وجودها

وجودها فى الذهن لا باعتبار وقوعها فى الخارج ولذلك لا يتصف المعروض بالحجب
الخارج فان الجنسية عارضة للحيوان الموجود فى الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود
فى الخارج والطائفة الثانية عارضة للموضوعات من حيث هى لا مع التقييد بوجودها
فى الذهن وان كان ذلك المعروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات فى الذهن
لان حيثية من حيث هى لا تكون الا فى الذهن كما عرفت فى مسئلة قيام الوجود بالمهية
من حيث هى لا تكون الموضوع فى الذهن بدا فى المعروض وبالجملة ينتزعها العقل من المهية
حين وجودها فى الذهن لا باعتبار وجودها فى الذهن بل باعتبار وقوعها فى الخارج
وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات بهذه الطائفة من العوارض بحسب
الخارج مع كون المعروض فى الذهن فان المهية متصفة بالوجود فى الخارج مع ان الوجود
لا يعرضها فى الذهن كما مر ولذلك نرى القوم فى تشويش عظيم فى تفسير المعقول الثانى
ونحن نبين ما هو المراد منه فقد يعرف بما للوجود الذهنى بحيث صدق فى عروضه
ويقرب منه ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا للمعقول اخر ولعل المراد اذا عقل عارضا
لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية
قد يفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقول الاولى
فى الذهن ولا يحاذى بما اعرفى الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله
مجموع الطائفتين دون الاول حيث يختص بالطائفة الاولى ولهذا قد يظن ان فى المعقول
الثانية اصطلاحين قال سيد المدققين فى تعريفها المورود من القدماء هو انها العوارض
العقلية التى لا يحاذى بها شئ فى الخارج وقد عدوا منها الكلى والجزئى والفصيلة والشئ و
الذات والمهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها والمصنف يجزم فى ذلك وقد تعقل الذاتى
منها فى الكتاب وجمهور المتاخرين مشتركا فى ذلك بوجه يخرج عنها الكثرة عند القدماء منها
حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقولات الثانية بعد تعقل شئ اخر وعابة الوجود الشيئية
ويخرج بذلك كثيرا من الامور المعدودة منها عندها كالكلى والجزئى والفصيلة والشئ والعلة
ونظائرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم المهية

اراد وا بالعوارض الخارجية ما لوحلت على معروضاتها الصدق والقضية خارجية
نحو كل ما هو كذلك من المعدود ومنها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة لا يكون بهذا
القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما ذكروا خروج هذه
الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها وبعض اخر اركبوا
تكلفات بعيدة لتدريج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اوردنا من
كلامه اقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون
الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا
لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول
ان يكون الخارج ظرفا للاتصاف به لا محالة ويكون له ما يحاذي به في الخارج والثاني
يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ايضا لكن لا يكون له ما يحاذي به في الخارج لان المراد
بكون ما يحاذي به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي به
لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له ما يحاذي به
موجودا في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني
والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان
له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى
العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فجميع ما لا يكون
الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في
الدرجة الثانية من العقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف
على ثبوت المثبت له فمعروضه يجب ان يعقل بعقل عروض العارض له سواء كان منشأ
عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية اولا كما في
سائر الامور الاعتبارية حتى الاضافة فان الابوة انما تعرض لذات الاب في العقل
وان كان اضافتها بما في الخارج فحصل بعد التسعة في الجميع ولا حاجة لذلك الى
التخصيص بما يكون منشأ عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بما في

في الخارج

في الخارج فلا خروج للمعقولات الثانية فانها ليست باجزاء حقيقية بل من الاجزاء التحليلية
فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات تحللا عن عنها
من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكن بصدق
ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد فان هويته
في الخارج بحذاء الهوية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء الفاصلة التي هي فصل لها
اخر فظهر حقية التعريف المورود من القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية
فيه ولا يرد من عدا الامور المعدودة منها ما اورد عليهم فلا حاجة في دفعه الى التكلف
اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قولهم والشبيهة من المعقولات الثانية اي انها من العوارض
التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معقولة فتكون هي في المرتبة
الثانية من العقل وليست اي الشبيهة متأصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون
الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتفوا بان يقول
وليست في الخارج اولیست متأصلة فتفطن فيمكن ان يكون هذه معطوفة على معنى قوله
من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا تكون متأصلة في الخارج
لا تكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فتكون هذه الجملة معنى قولهم لا يحاذي بها في الخارج
فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذه اللفظة ولذلك
اكتفى في سائر المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشبيهة متأصلة في
الوجود فلا بد ان يكون متألفا اي لا بشرط خصوصيات المهيات ثابتا اي في الخارج والا لزم ثبوت
الشبيهة فيه بل هي تعرض لخصوصيات المهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات
الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشبيهة المتألفة من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت
الشبيهة المتألفة من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشبيهة المتألفة متأصلة في الخارج
لحاذى بها في الخارج امر في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات
الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان والفرس والسواد والبياض وامثال
ذلك وليس في شيء منها اي امر موجود في الخارج هو بازاء الشبيهة المتألفة بل

الشبيهة المخالفة انما يتوهمها العقل من الشئ المخصوص اذا حصل في الذهن بان يجرده العقل من جميع الخصوصيات فبقي الشبيهة المخالفة واما ما قيل في بيانه من انه لو كان الشئ المطلق موجودا في الخارج لكان مشاركا للغير في الشبيهة ومخالفا للخصوصية فيكون له الشبيهة وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فالمطلق الشئ على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا امر زائد عليه حتى يكون لمطلق الشبيهة شبيهة اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا يشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية ويخالفها بالخصوصية فالحيوان حيوان فيتسلسل واما ما توهمه الشارح القوشجي من انه اذا ريد بان مفهوم الشئ الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشئ فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولى او ثانية فمجاب بان طبايع الكليات التي هي المعقولات الاولى موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سياتي واما تخصيص الشبيهة بهذا الحكم من بين سائر المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه لكونها مساوقة للوجود ومجتمعا معها هنا وهو ليس بصدد تعديد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل بشئ في كل ما يبحث عنه الى كونه منها او لعله كما قيل لدفع ما توهمه بعض الناس من كون الشئ جنس الاجناس

المسألة السادسة عشرة

في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا بشك في تمايزها ايضا واما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في حد ذاتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انواعا بسيطة واعتبارية محضة فلا يقول بتمايزها في حد ذاتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدمات فمن تمايزها وعدم تمايزها خلاف والحكماء وكثير من المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف فقال وقد تمايز الاعدام وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لان الاعدام الذي وجهين واسند كل

عليه

عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا غيره اليه ولولا التمايز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غيره الشرط لا ينافيه فلعدم المنافي مدخل في عدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصح بوجود الضد الآخر كالبياض منه وعدم غير الضد لا يصح بعدم الضد فيتغير عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد بوجود الضد بخلاف نافي الاعدام اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصح بوجود الضد الآخر فلولا امتياز تلك الاعدام لما اختلف مقتضياتها واستدل النقاة بان المعدومات طلعدمات فقد صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متغير فله وجود لامحالة ذلان التغير صفة ثبوتية يستدعي ثبوت موصوفها بالضرورة والجواب عنه ان اردت ان ليس التمايز بين المعدومات امرا محققا في الخارج او ليس المعدومات او المعدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التمايز لا يستدعي ذلك وان اردت ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فباطلانه تمويج قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلق اي معدوم ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه فهي المعدومات الصرفة تمايزت بتصور ما هو معدوم مطلق واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين لهم القائلون بعدم تمايزها قال فالاولى ان يقال في بيان التفريع انه لما كان التغير عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها بالماهيات من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى

وقد يقال لعل غرض الموافق انه كان ينبغي ان يفع التفريع هكذا لا ما وقع وهو العكس وفي
كلام شارح المقاصد ايما الى ذلك بل وفي كلام الموافق ايضا قد يرتفع لما كان الحكم بمباينة
في التصور مستلزما لامر اعرض بان التباين يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من
الحكماء والمتكلمين لا للمعدوم وما حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على ان
العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم قد يعرض لغيره بان يصور و
ذلك التصور وجود له في الذهن ثم يعرض ان يزول ذلك المصور بل المتصور عن الذهن
فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان
من حيثية كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الفرض قد عرض لغيره فان قيل ممنوع عروض
العدم للعدم ان يكون حيثية العدم متحققة ويكون عدم ورفع فانما يعرض هنا
زوال حيثية العدم عن الذهن لانه حينئذ متحقق في الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم
ان هنا عروض فالعارض ليس نفس العدم بل حيثي من حيثياته وذلك ظاهر ايضا لتحقق
الشريف عن الاول بانه لا معنى بين مفهوم العدم وسائر المفهومات في ان كونها متصفة
بالعدم انما هو بزوال الجهات لا بانها يكون متحققة وحينئذ فانما يعرض الاعراض بحالة
فليس المراد بعروض العدم لشئ عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدق عليه اشتقاقا و
عن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متحقق له فيلزم عروضه ايضا في ضمن
ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بفامد عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم مع قيد
الجزئية انما يتحقق لها انتهى والتحقيق ان اتصافها بما هو جزئي لمفهوم يقتضي اتصاف ذلك
المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا اذا كان وصف ذلك الجزئي بالمفهوم كليا قال الشيخ
منطق الشفاء اذا بحثي وجدت فيه طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور التي
يوصف بها ذلك العرض وصفا كليا لا محالة فلازم ان يكون جميع الجهات متصفة بفاعليتها
هي متصفة بها مثلا يلزم كون الجسم محركا لا معرضا ضرورة اتصافه بالشكل مثلا الذي هو
فرد للمحركة لانا نقول نفي الحركة هو سلب الحركة ورفعها ظاهر ان الشكل ليس فرد الدليل
هو موصوف به مفهوم فرد للحركة بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم

العارض

العارض لغيره اعني زوال الوجود عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى
العدم ومقابل له من حيث كونه رفعا له فهذه النوعية والمقابل عليه اي على هذا
العدم العارض لغيره باعتبارين مكثرين لذات الموضوع النوعية والمقابل بيان ذلك
ان النوعية والمقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى
المقابل هو عدم الاجتماع والمقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين يجب كون
الاعتبارين متغايرين ولا يكفي كثرتهما ذات الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كثرتهما
فعليتين لان الفعل غير مكثر لذات المحل فاجتماع النوعية والمقابل فيها نحن فيه يجب
ان يكون باعتبارين يكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان العدم المضاف
اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتباران احدهما كونه عدما وثانيهما كونه موجودا
في الذهن وظاهر كونهما مغايرين بالذات لان المحال الذي هو العدم المضاف اعني زوال العدم انما
اعتبار ان بحسب الاعتبارين الذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث
هو عدم وبهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو
موجود في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه المقابل فان المقابل انما هو يعرضه لكونه زوالا
ورفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن فكما ان حيثية كونه عدما مغايرة بالذات لحيثية
كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير
بالذات لما اضيف اليه من الحيثية الثانية من حيث هو كذلك ثم ان المصنف ذكر ان عدم
المعلول يستند الى عدم العلة استشكر ان يقال ان العدم بين متلازمان فليس استناد
احدهما الى الآخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة
يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية احد الاستنادين فان العقل يحكم بديهة بصحة
قولنا ارتفعت حركة اليد فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت
حركة اليد فظهر ان لا صحة لاستناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول علة لعدم
العلة بخلاف العكس وفي الخارج ظرف للعلية وان جاز كون عدم المعلول علة لعدم
العلة في الذهن بان حصول ارتفاع حركة المفتاح في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد

فيه ع

فيستدل بالاول على الثاني كما انه جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول
في الذهن فيستدل بالثاني على الاول على انه اي هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور بقولنا
اني وهو الاستدلال من المعلول الى العلة وبالعكس اي عكس هذا الاستدلال وهو الذي
الاستدلال من العلة الى المعلول بيان ذلك ان الاوسط في القياس يجب ان يكون علة للاكبر
الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج ايضا يتم ذلك القياس
برهانا لميا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون له علة لكون ثبوته له لذاته لا لسبب
لكنه لا يكون بين الوجود لجعل يكون معلولا له فيتم برهانا انيا ولا يتأتى في نفيه شيء بالبرهان
الذي يعتبر فيه ان دائما النفيين نفر هم يكون النفيين عنهما حاصل الامر العلة فان معنى ذلك
ان العلم الفيض الكل ما له سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك
الشيخ في برهان الشفاء المسئلة السابعة عشر في ان اكس الاعم والاخص ايجابا وسلبا في
العموم والخصوص والباء اشار بقوله والاشياء المرئية في الخصوص وجودا اي ايجابا بعكس
فيهما عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص مطلق يكون بين نقيضيهما
عموم وخصوص مطلقا ايضا لكن على عكس العينين اي نقيض الاخص اعم من نقيض الاعم مطلقا
وحمل الشارح الفوشنجي العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقق دون الصدق كالجوهر
الناطق فان الاعم وجودا كالجوهر اخص عدما والاخص وجودا كالناطق اعم عدما لانتفاء عدم
الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا وذلك ان
الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف تأويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم
عن غيره اي الاثبات والسلب وبصير المسئلة من مسائل المشهورة في علم المنطق وارد التحقق
الدواني بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب هو عن غير وحمله على المسئلة
في المنطق اولى من حمله على غيرها تماما لا يعد وي فيه بعد بعيد ولا بعد في التحقيق عنه على ان
المعدود كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب واقول لا يتم حمل الوجود والعدم
على الايجاب والسلب ليس ببعيد من جعل العموم والخصوص المتبادر منهما هو بحسب الصدق
على ما هو بحسب التحقق المسئلة الثامنة عشر في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من

الوجود

الوجود والعدم والباء اشار بقوله وعدمه كل منهما اي الوجود والعدم الى الاحتياج والغنى
حقيقة دائرة بين النفي والاثبات ولا يتصور فيهما اجتماع الضدين فلا ارتفاعهما فان كلا
من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو الحاجة او لا وهو الغنى واستحالة الجمع بينهما و
الخلو عنهما ضرورية المسئلة التاسعة عشر في تحصيل المواد الثلاث اعني الوجوب والامكان
والامتناع وبيان مفهوماتها والاشارة الى مبادئها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير
وما يتعلق بذلك وهذه الثلاث هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا باعتبار
وجهاتها باعتبار الوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره للموضوع والامتناع
هو اسناد الثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة ولا اسناد الثبوت المحمول
كذلك للموضوع وهذه بينهما هي التي يبحث عنها في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا بحمولها
الوجود والعدم لا غير وفهم صاحب المواقف ان المبحوث عنها هنا غير المبحوث عنها في المنطق فقال
واعلم ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا ومواداتها والا لكانت
لوازم المهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه ان اراد كونها واجبة لذات
واللوازم فالملازمة ممنوعة اذ ذوات المهيات فيطلان الثاني ممنوع فان معناه انها واجبة لذات
الثبوت للمهيات نظرا الى ذواتها من غير احتياج الى امر آخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا
عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد
كاتبا او يوجد له الكاتبية بل معناه ان ماصدق عليه هذا يصدق عليه ذلك ايحمل المحقق
على انه لا فرق في بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ويتخذ ذلك الا بحسب العبارة
انتهى وجه شارح المواقف كلام صاحبه بانه اراد ان المبحوث عنها في هذا الفن اعني من جهات
القضايا الا يجابية والا لكانت لوازم المهيات من قبيل الواجب الذي يمتنع عنه وليس كذلك
وهذا بعيد ما صرح به صاحب المواقف بقوله فاذا انا الزوجية واجبة للاربعة فمعنى به
وجوب الحمل وامتناع الانفكاك وهو غير الوجوب الذاتي بعنوان المتبادر من الوجوب الذاتي هو
وجوب الوجود الذاتي لا وجوب الحمل الذاتي وعلى هذا الزوجية لا يراد بها الزوجية مثلا واجبة
الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة واجبة الوجود كذلك فتنتهي ولا حاجة الى القول بالتحمل

الفضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة ومع ذلك لا يخفى مناده ولذلك قال
السيد في حاشية شرح القديم الا وجه لما قيل من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد
لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة
الوجود فاختلافا في المعنى بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف مفهوم الواجب الذي هو
المادة والجهة بمعنى ان يكون المتبادر في هذا القول هو وجوب الوجود لذاته اعني هو الا
هذا اللعين بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في المعنى في هذا الكلام
اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها هي
انما كانت المهيات واجبة لاجل وجوب اللوازم فلتدبر ولا اشارة الى ما ذكرنا من الاحتمال
قال المحقق الدواني اذا حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال له وجود الشيء
في نفسه ويسمى ذلك القصد الى بسيط او يسمى عنه بحمل البسيط او حمل رابطة كقولنا الانسان
كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر عبارة وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره و
الوجود الرابطي ويسمى ذلك القصد الى مركب او يسمى عنه بحمل المركبة فان قيل عند حمل
الوجود ايضا لابد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود آخر قلنا انما يلزم
ان يكون له وجود لغيره ولا استحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه وهو غير
لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى القدر برهنا على نفي
حمل الوجود وجعله رابطا بكون بين الموضوع والمحمول نسبة لا تخلو عن كيفية بحسب نفس
الامر تسمى مادة وعن كيفية في العقل تسمى جهة والى هذا اشار بقوله فثبت مواد ثلث في نفسها
اي في نفس تلك المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت
من حيث نفسها لا من حيث حصلت في العقل والملفوظة لمواد الثلث كيفيات ثابتة في
نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك وجهات في العقل اي حيث جهات ثلثة في العقل
هي الصورة العقلية تحمل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة للمواد الكيفيات
وح يكون الجهة موافقة للمادة او كانت مخالفة وح يكون الجهة موافقة للمادة او كانت
مخالفة وح يكون الجهة غير مطابقة للمادة وما قيل مما حاصله ونثبت كيفيات ثنتي بالمواد

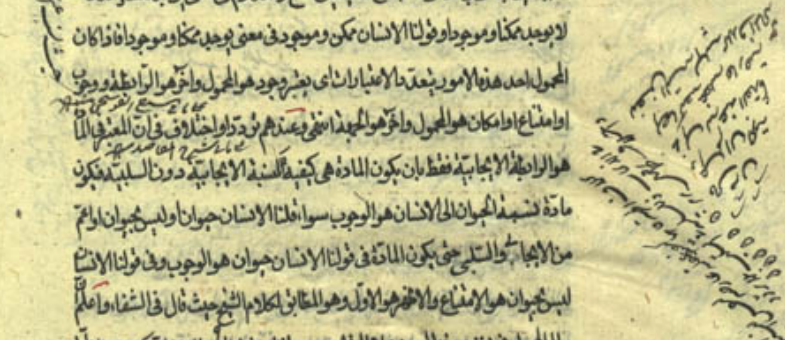
اذا اعتبرت

اقول

اذا اعتبرت في نفس الامر وشتى بالجهات اذا اعتبرت في العقل فبعيد عن التوجيه ومع ذلك
يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى تكلف وجواب بان الشيء اذا يتعقل
بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة فعند مخالفة الجهة يكون المادة مضطلة بصورة
غير مطابقة وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية نفس الامر بحيث اذا اعتلت جهة الانتظام
كون الجهة مختصة بها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة للنسبة وان لم يكن مطابقة للواقع
جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يفصل الجهة كما يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على
ما علم في فن آخر وليس المقصود ههنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات
الثلث الثابتة في نفس الامر مواد تفي اقتضاها وجهات في العقل فان هذا القدر كاف ههنا هذا
قال المحقق في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي نفس النسبة
في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الى
موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة اهلم بطابقي وفي ذلك ما اذا وجدنا
قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم ونتصور منها ان نسبة ب الى ج هي النسبة
المسماة بالامكان العام المنافية للوجوب والامكان الخصوصي بل نثبت تلك النسبة في نفس
الامر شيئا منافيا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة
في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما يعطيه العبارة من القضية التي
هي الجهة وانه تلك المواد والجهات على وتائها الرابطة وضعفها هي الوجوب والامتناع والامكان
فالامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع بدلان على وثائقها لكن الوجوب على
وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة وكذا القياس
اذا حمل العقد او حمل رابطة ثبت واحد وبحثنا ولا يخفى انه اذا حمل الوجود رابطة يكون القضية
واذا حمل العقد رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او موجبا المتوجه عليها
بحمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا ينفي من اعتبار الرابطة اذ لا ينفي ان يشك احد
في ان اي مفهوم نسبي الى غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابطة والتفرقة بين
مفهوم ومفهوم في ذلك بديهي بطلان فقال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية

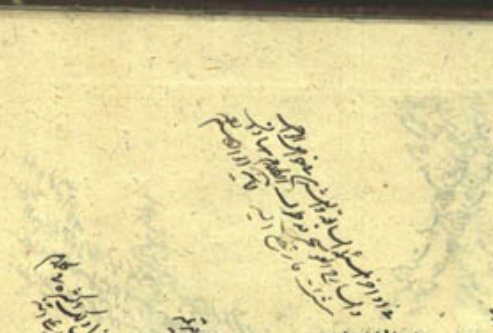
اقول ان الاطلاق الاعتبار
بقوله الخ ص ٥٥

الوجود واللاوجود رابطة والوجوب والامتناع والامكان جهة سواصرح بها اولم يصرح كان المحمول احد هذه الامور او عينها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع ومعدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الانسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد هذه الامور بعد الاعتبارات اي بعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندهم يرد ما اختلف في ان المعتبر في الماهو الرابطة الايجابية فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او عدم من الايجاب والسلب حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفاء واعلم ان حال المحمول في هذه عند الموضوع لا الذي يحسب بيانا وتفهيما بد العقل انه كيف هو والا فهي تكون في كل نسبة الى الموضوع على الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لادوام حتى مادة فانها ان يكون الحال هو ان المحمول بدوم ويجب صدق الايجابة فيتبعه مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او بدوم ويجب كذب الايجابة وتتبعه مادة الامتناع كحال الحجر عند الانسان او لا بدوم ولا يجب احدهما وتتبعه مادة الامكان و هذه الحال لا تختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد هذه الامور المذكورة وان لم يكن اوجبه قال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية وما يشبهها سواء كان موجبا او سالبة من ان يكون نسبته الى الموضوع نسبة ضرورية الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضرورية العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر او الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا اما هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتبع كون كلام المصنف مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قبل ان المواد الثلث ثابتة في القضايا

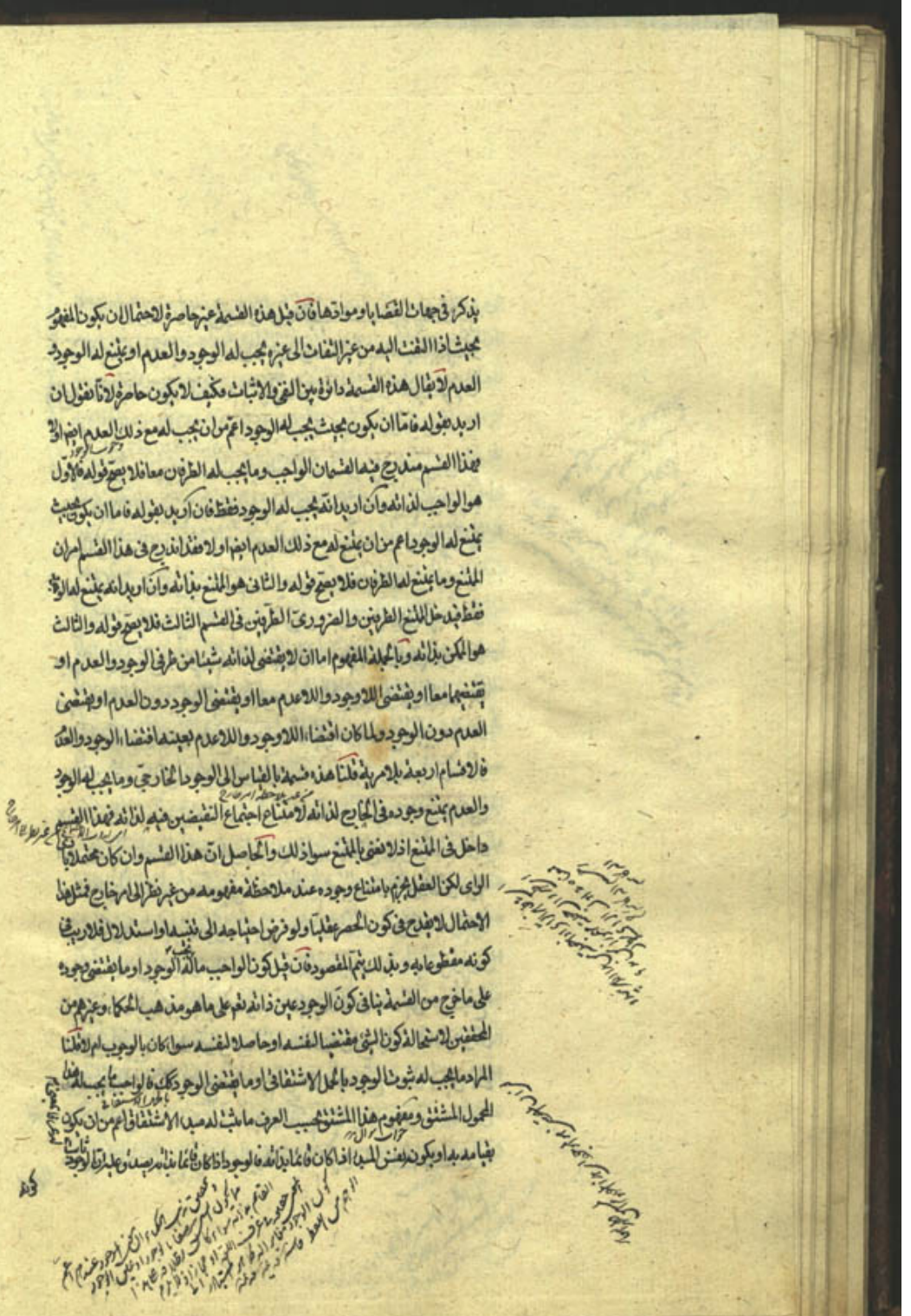


الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق في ذلك اذا كان المواد مغايرا كيفية النسبة الايجابية كما ذكره الشيخ في الاشارات فان قوله وكذا العدم يشعر بثبوت المواد الثلثة على هذا التقدير وهو اما ان تكون هي بعينها المواد الثلث الثابتة على التقدير الاول او غيرها على التقديرين في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا والبحث في تعريفها كالوجود اي الضروري هذه المعاني الثلثة ضروري بديهي الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود فقيل الوجوب ضروري الوجود او اقتضاءه او استحالة العدم والامتناع ضروري العدم او اقتضاءه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضروريهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصورها ضروريا بديهيا وتعريفها منها لفظية لا يخلو عن ان يؤخذ كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او الممكن ما يمتنع عدمه والممتنع ما يجب عدمه او الممكن ما لا يمتنع وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او الممتنع ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني لكان دورا ظاهرا وقد يؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية اي كل واحد من الوجوب والامكان والامتناع قد يؤخذ بحسب الذات اي نظرا الى ذات ما يوصف به فيكون منقسم المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن منقسما حقيقة لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب بذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج عنها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق الاثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى ما يحمل كان فان كل مفهوم اما واجب الجواب مثلا او ممتنعها او ممكنها الا مرموزات التي يبحث عنها ههنا هي التي

بذكر في جهات القضايا ومواردها فان قبل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم
بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود و
العدم لا يقال هذه القسمة دائرة بين النفي والاثبات وكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان
اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا
فهذا القسم مندرج فيه القسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول
هو الواجب لذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث
يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم امران
الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد انه يمتنع له الوجود
فقط فقد دخل الممتنع الطرفين والضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث
هو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او
يقتضيهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي
العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم
فالاقسام اربعة بلا مرية فلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود
والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم
داخل في الممتنع اذ لا يقتضي بالممتنع سواء ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان ممتنعا بالنظر
الى لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا
الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو قدر احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا ريب في
كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب مالذاته الوجود او ما يقتضي وجوده
على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته فهو على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من
المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب او لا فلنا
المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فانه لو اعتبر بحيث
المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحيث العرف ما ثبت له مبدء الاشتقاق اعم من ان يكون
بقيام مبدء به او يكون نفس المبدء اذا كان قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه انه موجود



كونه عينا فذا للوجود وثبوت الشيء لنفسه بهذا المعنى ضروري وسيأتي تحقيق مذهب
الحكماء انشاء الله وقد يجاب بانه يراد من اقتضاء ذاته الوجود كونه موجودا لا بالتفات
الغير على نحو ما قالوا في الجوهر ثم بذاته واراد به سلب قيامه بالغير وبأن الامر ههنا مبني على
بيد والذي يبادي الراي من ان الموجود اما ان يقتضي ذاته الوجود كما قضا الهيته لوازمها
اولا ثم اذا انتهى النوبة الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الموجود اما ان يجب
اولا وانه ما ليس بين الوجود لا يمكن اقتضاء اياه لا يمكن انفكاكا بما يدل عن قوله بكون
القسمة حقيقية يعني اذا اخذنا هذه الثلثة ذاته لا يمكن انفكاك واحد منها الى آخر
منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او يصير الممكن
لذاته ممتنعا او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما بحسب الذات او يصير الذات غير الذات
بالضرورة وقد يوجد الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير بان يكون كل واحد
منهما مستفادا من الغير ولا يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير ويكون القسمة
بينهما مانعة الجمع اي في المفهومات مختلفا لاستلزام اجتماعهما في مفهوم واحد اجتماع
الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب بالغير والامتناع
بالغير معا اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات يمكن انفكاكا بما يدل من قوله يكون القسمة
بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذي هو
علته والممتنع بالغير قد يوجد علته فيكون واجبا بالغير وما نعة الخلو بين الثلثة عطف على
مانعة الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينهما وبين الثالث الذي هو الامكان
الذاتي مانعة الخلو لكن في الامكان الذاتي هو اخص من المفهومات اذ الامكان لازم للممكن مع
امتناع خلوه عن احدهما ايهما بين لانه لا يخلو الحال من وجود علته او عدمها وليس بين الثلثة
منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد من الغيرين فان قيل هذه القسمة الثلثة تحتمة
للشق الى نفسه وضميمة اجنبي لجعل القسمة على التردد كما هو الظاهر من وضعها بمنع الخلو
مع قوله والامكان اذ لو كان المراد التقسيم لقال في الممكن لان التقسيم للمفهوم لا للافراد و
الشايع هو تقسيم الكلي بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لانقال فيكون تردد الشيء بين نفسه



وعبرة لانا نقول هذا ترد بد في الجهات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان لا
مكان وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشايع كون القسم اخص مطلقا من المقسم في
نفس الامر ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب
فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة السلب وكل منهما يصدق على الاخر اذا قابلا
في المضاف اليه بمعنى اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود
والعدم ليصدق كل منهما على الاخر اى ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال الواجب
الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر
كان يقال وجوب الوجود امتناع العدم فليس بصحيح الا بما بعد في الاستلزام لان احدهما اكيد
نسبة الوجود الى المهية والاخر اكيد نسبة العدم اليها وهما متباينان فكذا اكيداهما اذ من قبل
الاكيدان هما الوجوب والامتناع المختلفان لا المتبدان والمراد هو تصادق المتبدين لا
المختلفين فوجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه حالكونهما
وصفين لذات واحدة متصادقة فان اذا قلنا اكرام اعدائ زيد اهانة او ايلام لم يقل هذا
الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران وايضا
الوجوب عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل تلك
النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع عبارة عن
ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل نسبة هي تلك النسبة فكان
الامتناع عبارة عن ضرورة نسبة كان الوجوب عبارة عن ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب
فلنا ان اريد بالمتبدين المتبدين بالوجود والعدم وبالمختلفين ما لم يتبدا بهما فظاهر ان المراد هو
تصادق المتبدين وان اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغايته ما بينه ان الموضوع
في القضيتين واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اى التقديرين فلا
تخرجان عن كونهما اكيدتين لنسبتين متغايرتين فتصيران متصادقتين بخلاف المختلفين كيف وتصادق
المتبدين مسلم لتصادق المختلفين واما ما ذكر من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة متصادقان
لفعل واحد كالقيام من جهة ولبسا متصادقين حقيقة على انه مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمقصود

وانما

وامّا ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل النسبة والا لكان
الامتناع بكيفية تلك النسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة فهي شيئا
لكيفية عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع والاشتراك النسبتين متباينان وكذا
كيفيتاهما وقد يرد هذا الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اى الطرف المخالف
وكان ما معنى بمعنى سلب الضرورة عن كلا الطرفين المسمى بالامكان الخاص فيعم الامكان
بهذا المعنى الشائع الضرورة الاخرى اى ضرورة الطرف الموافق والامكان الخاصي الذي قد يعبر
جميعا وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العامي افهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق لفظ الامكان
بخلاف المعنى الاول فانه قد عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يبقى العامي عاما واما الخاصي خاصا
ايضا لكونهما اعم واحق مطلقا والمراد بالعموم ههنا ايضا عموم ما يشتق منه لما مر وللامكان
معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة الذاتية والوصفية والوصفية من الطرفين وهو
ايضا مما اعتبره المحاسبة بناء على ان الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة عن كل ما كان طرفه
خاليا عن جميع هذه الضرورات كان اولى بالوجود واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات
وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون
الحكم غير ضرورى البتة ولا في وقت ما لكسوف ولا في حال كالخبر المخبر بل يكون كالخبر
للانسان وقال المصنف في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية
والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين لانه الممكن بهذا المعنى اقرب الى حالة
الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل فيه بالكاتب للانسان لان الطبيعة الانسانية
متساوية النسبة الى وجود الكاتبة ولا وجودها ثم قال واما قال فكانه احق من الوقتية
ولم يقل وهو احق من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد
بمختلفان بان احدهما اقل تناولا من الآخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه
الآخر مع اشتراكهما اللفظ فانه لا يقال له انه احق من الآخر وقد يوجد هذا بالنسبة الى الاشتقاق
قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى آخر وهو ان يكون الالتفات في الامر
ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات

الى حالة في الاستقبال فاذا كان المعنى غير مضروري الوجود في حالة ما فهو لا في المستقبل بمعنى
ممكن وقال المصنف في شرحه وهذا معنى رابع للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اخترعوه
لكون ما ينسب الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجود واما معدوم وما يكون انما
سالبتها من حانب الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان العرفي لا يكون
الا ما ينسب الى الاستقبال من الممكنات التي لا نعرف حالها انكون موجودة اذا حان وقتها
ام لا تكون وينبغي ان يكون هذا الممكن مكسا بالمعنى الاخص مع قيده بالاستقبال لان الاولين
ربما اطلقا على ما ينسب احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون مكاسرة انتفى وبظهر منه
ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرف للوجود او العدم وظرف الامكان هو الحال وان
عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء الممكن في مراتبه الامكان انما هو بحسب علمنا
لا بحسب نفس الامر فلا بأس في تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى
العلل السابقة وههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله ثم ان بعض من اعتبر
الامكان الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم وشاع في الحال الا
الشيخ اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون مكاسرة ورد عليه
بان ضرورة الوجود في الحال لا ينافي امكان عدمه في الاستقبال وايضا لو وجب اشتراط عدمه
في الحال لما كان ضروري الوجود لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لما كان ضروري الوجود
فوجب ان يكون في الحال موجودا ومعدوما معا الى هذا اشار المصنف بقوله ولا يشترط العدم
في الحال والا لاجتمع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون معدوما
في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي وذلك انه يجب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود
ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يفرض
له فرضا ذلك انتظر وقبل الظهور ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث
الوجود وظاهر انه في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث
العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان
طريان العدم وحدوثه يشترط الوجود في الحال من غير لزوم المحال وفيه ان الفرض من اعتبار

الامكان الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حانب الوسط فلا وجه
لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وتوهم من هذا ايضا مناد ما يقال من ان الامكان
الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فلشيء اما ممكن الوجود بالامكان
الاستقبالي واما ممكن العدم بهذا الاولى مشروط بالعدم في الحال والثاني مشروط بالوجود
وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضروريات
وكونه في حانب الوسط غير مائل الى احدهما كما مر المسئلة العشرون في ان الوجوب والامتناع
والامكان امور اعتبارية غير مائلة في الوجود والبه اشار بقوله والثلثة اعتبارية اي وجود
بعضها اشتراك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد اما المشترك فوجهان الاول ما اشار
بقوله لصدق فيها على المعدوم فنقول كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان الممتنع
يصدق عليه انه ممتنع الوجود وواجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن
الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم يجب ان تكون متحققة في الاعيان
لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة
موجودا وبعضها معدوما وما فيصدق على تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة عينا
صدقها على الافراد الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون
معدومة فاعتبر الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان
صادق على الجميع فان الانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار
صدقه على الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود
ولا يكون تلك الطبيعة معدومة ممتنعا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار افراد الموجود
منها صادقة وباعتبار افراد المعدومة غير صادقة فظاهر البطلان ممنوعة امتناع اختلاف
الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي الصورة
الثانية معدومة ممنوع فان كل امكان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء به بالحمل
الاشتقاقي انما يكون بوجود منبأ فيمتنع اتصاف المعدوم به بالامكان والوجه الثاني
انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت مشاركة لغيرها في الوجود ومميزة عنه

بالخصوصيات موجودة هاغير منهيا بهما انه تضاف بهما انها بوجودها لا تخلو عن احد هذه الامور
ويتسلسل واليه اشار بقوله واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الوجوب العارض
لذات الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا فلا
يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه فالجواب عن الاول ما مر من
امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني ان جواز كون الشيء نفس نفسه
انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب تعالى لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود
الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونه نفس ذات
الموضوع وهذا الوجه يدل على استحالة الاعيانية بجميع الثلثة لا البعض دون البعض اذ يجوز
ان يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون تضاف هيئة الوجوب بالوجوب با
لامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ضابطة صاحب التلويحات من ان كل ما تكرر نوعه
اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع كالوحدة والقدم والحدوث والبقاء
اللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون اعتباريا فلا يلزم التسلسل بل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في
الوجوب ايضا لانه لا يرجع الى الوجه المختص الآتي واما الوجه المختص بواحد واحد فالمختص بالوجوب ما
اشار اليه المصنف بقوله ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب بيان الملازمة ان الوجوب
صفة عرضية لانه كيفية النسبة كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موصوفها
والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى الوجوب الذي هو ممكن
فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة
الوجوب في نفسها المستلزم لجواز زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب
المستلزم لجواز زواله لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود وليس لجواز امتناع انفكاك
عن الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك لجواز انعدام
الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب ممكنا غير محال لان امكان
الشيء من حيث انه متصف بصفة لا ينافي امكان ذات الشيء ولا يلزم من ذلك جواز زوال
الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو

ممنوع

ممنوع فيمتنع زوال الوجوب عن الذات مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات
قلنا اما الجواب عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واما الجواب عن الثاني
فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها على الوجوب بالوجوب والوجود كما
هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر وتقدم الوجوب على نفسه وكلاهما
محال اما الثاني فظاهر واما الاول فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المأخوذ
وجوبا لكون الواجب واجبا بالآخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان
قيل الوجوب ممكن لاحتياجه سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا ايضا يكون
الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطريق الاولى قلنا اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا
ويكون منشأ انتزاعه ذات الواجب من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط
الحكم بالواجبية هو نفس الذات بذاته لا المفهوم المنتزع كما في سائر الانتزاعيات حيث يكون
مناط الحكم صدق ما هو منشأ الانتزاع فيكون واجبية بذاته لا بامر زائد عليه فانه لا يلزم الامكان
فتفطن ولا يمكن ان يقال على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية الواجب بذاته لا
بالوجوب كما توهمه شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في الصفات العينية انما يكون قيام
الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص بالامتناع ما اشار اليه بقوله ولو كان الامتناع
ثبوتيا لزم امكان الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا
بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لانه لا يفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون موصوفها
ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان الممتنع فهذا الدليل
يبطل ثبوتية امتناع الوجود ويلزم منه ثبوتية امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا
اليه سابقا في اول المشتركين معنى واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى
الواحد اذا بطل ثبوتية بعض افراده فيبطل ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا
وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المصنف اضطرابا لان اول المشتركين يبتني على
كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا الدليل لا يعم الامكان

بنه ووجوب حمله على الامكان العام بنفي على كون المراد امتناع الوجود لقابل الامكان
العام المفيد نظرنا الوجود وذلك لان ابطال ثبوته امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوته
امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب ابطال ثبوته بانى على عمومه فان قيل لم اعتد الامكان
ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه اخصر بان يقال لو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة
وجود الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا بالفعل
في الخارج بل ما من شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اريد وجود الممتنع بالامكان
فيصير هكذا لو وجد الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة العينية يستدعي وجود الموصوف
لم يكن هذا الوجود اختصارا للاول بل صار دليلا براسه فنقول الوجود المختص بالامكان ما
اشار اليه بقوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان
ح يكون صفة ثبوتية تتاخر عن وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق على الوجود
لان الشئ يمكن وجوده في نفسه فموجد عن غيره وقد يستدل بهذا الوجه في الوجوب بقال
الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شئ لوجوده يستلزم وجوده عقلا ولذا يصح
ان يقال اقتضى فاعله وجوده فوجد وجود الصفة العينية الثبوتية يستدعي ان يثبت على
وجود موصوفها فيستحيل كونها لوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في هذا الوجه سواء
استدل في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع التاخر بقال لا شبهة في ان
الامكان او الوجوب يمتنع تاخرهما عن وجود موصوفه وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود
موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود
والتابية والعرضية ونظائرها ولذلك جعله صاحب التلويحات قانونا قال كل ما بالايجاب
من الصفات تاخر عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا والفرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اى ثبوت الامكان اشارة الى الجواب عما تمسك به الذاهب الى
كون الامكان ثبوتيا وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والامكان
والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونقيضه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما فرق لم يكن بين
قولنا امكانه لا ولا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن ممكنا هذا خلف اما الملازمة

فلانه

فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان والامكان فرق اذ الاعدام لا
تتمايز وقد يجاب بالجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي الامكان والامكان على
تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على تقدير هذا التقدير هو الامكان العدمي حتى نفي
الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشئ العدمي وبين رفع الشئ العدمي
كالفرق بين شئ الوجودي وبين رفع الشئ الوجودي ضرورة ان الشئ ورفعه متناقضان
سواء كان الشئ عدميا او وجوديا فهما متغايران فطعا فقوله الاعدام لا تتمايز فلا مجرى
كما مر وفي الشارح القديم لفظ النفي بعد لفظ الامكان زائد لعله وقع سهوا من الناسخين
فان الخصم لم يدع استلزام عدم تقدم الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
المنفي حتى يلزم من الفرق بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي لنقيض المقدم
فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على تعدد بناء على ان الاعدام لا تتمايز
عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوبه لكن لو حذف
المنفي عن الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان
لصدق استثناء نقيض التالي على نفيه فيصدق نقيض المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق
الشريف قد يتحمل الصحيح صدق استثناء نقيض التالي على تقدير ان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب
نفس الامر بل بحسب الفرض وكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن الفرق بين نفي
الامكان والامكان الذي فرضناه منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه
منفيا مطابقا للواقع وفائدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لانه بهذا الفرض اندرج
هو ونقيضه تحت الاعدام التي لا تتمايز فيها هذا فان قيل يمكن ان يفرض الدليل هكذا لو لم يكن
فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز
في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا
فيلزم ان يكون الممكن لا امكان له اذا التقدير بعدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
فاذا المحقق الاول اعني الامكان المنفي يحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون الممكن لا امكان

لانا نقول وح لا يكون لفظ المنفي مسندا وكذا نقرر الجواب بانا نمنع المقدم وما ذكر في بيانه
غير مسلم بل المحقق يقتضيه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلنا بعيد جعل كلام
المصنف عليه حجة وجوابا اما حجة فلان الملازمة التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق
والثبوت لا بين الفرق والثبوت وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والفرق و
الثبوت وهو غير الملازمة التي ادعاها المستدل واما جوابا فلان كلام المصنف صريح في منع
الملازمة وهذا الجواب منع لا استثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المصنف
اشار الى استدلال وجواب عنه بكلام لا يوافقه تقرير هذا الاستدلال ولا تقرير
هذا الجواب وقال المحقق الدواني الظاهر ان مراد المصنف ان المحقق
يقتضي المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا للملازمة
بل منعا لثبوت المقدم وفيه لا يخفى لانه يقتضيه الا انه زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم
وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت الفرق بينهما غير ظاهرة بل صريحها ان مجرد
الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على هذا التوجيه ان يقال و فرق بين نفي الامكان و
الامكان المنفي فلا يلزم ثبوته هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفا بهذا الدليل على ان
الامكان معنى موجود حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بعد هذه
العبارة كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد
والمحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده
من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا ومحال ان يكون معنى معدوما والا فلم يسبقه
امكان وجوده الى آخر ما قال وهذا يفيد عدم الفرق بين امكانه الاولا امكان له فكيف ذلك
قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة
في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى موجود اي له منشا انتزاع في الوجود الخارجي وهو
مادة للحوادث او موضوع له وظاهر انه لو لم يكن له منشا انتزاع في الخارج لم يكن في نفس
الامر فلا يمكن ان يتصف به شيء في نفس الامر لان مناط الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقتها
لما في نفس الامر كما سبق في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا في

نفس الامر وهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب الحواشي لم يتفطن بما ذكرنا فذهب هذا
الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد في محل النزاع وذلك خبط
عظيم منه واعلم ان الحق الصحيح الذاهب الى ثبوتية الوجوب والامكان لا الامتناع انه
لم يذهب اليه احد من الممكنات بعضها مختص بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان
اما المختص بالوجوب فهو انه لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب
عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم منافي للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب
على تقدير كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتضى ولا استحالة في ان يكون
مفهوم معدوم في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج
هو الوجود على ما مر ان الوجود ليس موجودا في الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم
اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب و
الامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميتين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما اعني اللا
وجوب واللا امكان اعني عدميتان لصدقهما على المنع بل على المعدوم مطلقا مع العلم بان
الوجود ق لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه معدوم فهو معدوم وقد
كون النقيضين عدميتين اعني معدومين هو معنى ارتفاعهما والجواب انا لا نسلم استحالة
كون النقيضين عدميتين كيف وهو واضح كالامتناع واللا امتناع والوجود واللا وجود ومما
اشتهر من انه لا تقابل بين العدميتين فعلى تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هناك ما يكون
السلب داخلا في مفهومه لا ما يكون معدوما كما فهمه الشارح هنا وما ذكر من انه ارتفاع
النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا يصدقا على شيء واحد
فلو لم يصدقا في الوجوب واللا وجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا
للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما نعم معنى ارتفاع
النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق في القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت
مدلولاهما بان يكذب مثلا قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كما ترى اليس من
المساوات والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقهما على الشيء

وفى القضايا باعتبار صدقها فى نفسها وثبوت مدلولاتها الثانى اتمها لوكانا معتبرين
اعتبارين لا تحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا ولا الممكن ممكنا
الا عند فرض العقل واعتباره وصفى الوجوب والامكان لان ما لا تحقق له الا باعتبار
العقل لا يقع وصفا للشئ الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون الواجب واجبا والممكن كذلك
سواء وجد العقل اولا وسواء فرضهما اولا والجواب النقض بالعدم والامتناع والحمل بان
اضافة الذات بصفة فى ظرف لا تقتضى كون تلك الصفة موجودة فيه على ما مر الثالث
ما مر فى كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار فى الوجوب ايضا كما لا يخفى المسئلة الحادية
والعشرون فى ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات وما بالغير بخلاف
الامكان فانه يكون بالذات فقط فهذان حكمان اشار الى الاول منهما بقوله والوجوب الخ
للذاتى وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير منهما ممكن فالوجوب الذاتى وكذا الامتناع الذاتى
هو الذى يستند الى الذات مع قطع النظر عن الغير والوجوب الغيرى وكذا الامتناع الغيرى هو
الذى حصل للذات لسبب الغير كالحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سياتى
فالممكن لما لم يكن ذاته سببا للوجود ولا لعدمه فمعروض له الوجوب من وجود علته والامتناع
من عدم علته فمعروض الغيرين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون
كل منهما سببا لما له من الوجوب والامتناع فلو استند الوجوب والامتناع مع كونه مستندا
الى الذات الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال لما سياتى واشار
الى الثانى منهما بقوله ولا يمكن بالغير لما تقدم فى المسئلة الحقيقية يعنى لو امكن ان يحصل
لشئ ما امكان سبب الغير فاما ان يكون فى حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا بالذات او ممتنعا
بالذات اذ لا خلو عن الثلثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلثة حقيقية فيلزم الانقلاب على
الاخيرين فان ذلك امتناع الانقلاب انما هو فى الذاتى بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى
الامكان بالذات وهذا الامكان الحاصل بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب
بالذات او الممتنع بالذات البتة فلت معنى الامكان هو ان لا يقتضى الذات الوجود ولا العدم
ويكون نسبتها اليهما على السوا فهذا المعنى سواء كان سبب الذات او سبب الغير يمتنع انقلابه

الوجود

الوجوب والامتناع الذاتيين البتة اذ معنى الوجوب الذاتى هو ان يقتضى الذات الوجود ومعنى
الامتناع الذاتى ان يقتضى الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما
وبالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب بالغير والامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث
يلزم من طريان واحد من الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على
الواجب بالذات او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتى عدم اقتضاء
الذات الوجود والعدم لا اقتضاء العدمين معا فلا ينافى الوجوب الغيرى او الامتناع الغيرى الذى
هو اقتضاء الغير لاحدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين فان احدهما اقتضاء
الذات الوجود وايباهما عن العدم والاخر اقتضاء الذات العدم وايباهما عن الوجود فبينهما فان
اقتضاء الغير لهما وايبائهما بالنظر الى الذات لان مساواتهما يقتضى جواز زوال كل منهما عن الذات
مع اقتضاء الذات اياه وايبائهما عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير وبلزم على الاول
ان يكون اعتبار الغير لغوا فى حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان
قلت لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون معدما
له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز قلت فللغير مطلقا
سواء كان وجود الغير او انتفائه او الاعم والمشترك بينهما بل الاعم والمشترك بين الذات والغير
بهذا المعنى الذى هو غير الذات ايضا لا محالة مدخل فى حصول الامكان للذات فلا يكون
بالذات فقط وح يمكن استناد طلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما
ظهر من قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتى معروضا
للوجوب والامتناع الغيرين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال وعروض الامكان
عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى المهية وعلتها يعنى عروض الامكان للمهية الممكنة
انما هو من جهة كون المهية مقطوعا عنها النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها
وان كانت مجامعة معهما وقوله وعلتها اى وعلة المهية لان علة المهية علة لوجودها
او لعدمها وعند اعتبارها اى الوجود والعدم بالنظر اليهما اى المهية وعلتها يثبت لها الغير
اى الوجوب بالغير او الامتناع بالغير بالنظر الى علة المهية بعد من الوجوب والامتناع السابقين

وبالنظر الى المهية بهرهن الوجوب والامتناع اللاحقين فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع
المهية يلحقها الوجوب اللاحق الذى هو الوجوب بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة المهية
يلحقها الوجوب السابق الذى هو المراد بقولهم الممكن ما لم يجب جعلته لم يوجد واعلم انه
ظاهر ان الوجوب السابق مختص بالممكن لكونه حاصلا بابتداء العلة واما الوجوب اللاحق فى
الظاهر أيضا كذلك لانه بالنظر الى الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب
السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد اتمام الوجود الى المهية وهو انما يتصور
حيث يكون الوجود زائدا على المهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث يكون الوجود عين
المهية فاعتبار الوجود فى الواجب بالذات الذى وجوده عين مهيته كما سياتى مع ذات الواجب
لا يصير هناك للوجوب اللاحق وقول المصنف بعد وبلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه فصله
فعلة الابعد على كون الوجوب اللاحق متحققا فى الواجب فان الفصلة الفعلية انما يكون بالوجود
الممكنة فلا يطلق فى الواجب ولو سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هنا فى الممكن
وبهذا التحقيق يندفع ما اورده المحقق الدوانى على المصنف من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط
الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشمل الواجب بالذات ايضا اذ الخارج مع الوجود وقد صرح
بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه فصله فيلزم ان يكون الواجب بالذات واجبا بالغير
وهو ينافى قوله ومعروض ما بالغير ممتنعا ممكن هذا وقوله لا منافاة بين الامكان والغيرية
اى بين الامكان الذاتى والوجوب او الامتناع الغيرى يظهر بما علم انرا من قوله ومعروض
ما بالغير ممتنعا ممكن والغيرية هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالقام
ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع صوفا للبيان دفع ذلك الوهم لكان اولى و
لما كان الامكان بكفية النسبة بين المهية والوجود وهو على شهين وجود الشئ فى نفسه
ووجوده لغيره وكان الامكان على شهين امكان وجود الشئ فى نفسه وامكان وجود لغيره
وكان كل موجود فى نفسه موجودا مطلقا من غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود فى غيره
ايضا ممكن الوجود مطلقا من غير عكس فقال وكل ممكن العروض اى الوجود للغير الحلول فيه
لا مطلقا ذاتى اى ممكن ذاتى على الاطلاق من غير عكس اى ليس كل ممكن ذاتى على الاطلاق

ممكن

ممكن الوجود والحلول فى غيره اما الاول فلان الوجود فى غيره منسم من الوجود المطلق فلا
لمكن الوجود فى غيره لا يكون الممتنع الوجود وهو ظاهر ولا الواجب الوجود لان الموجود
فى غيره يحتاج اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثانى فلان من الممكنات
ما هو محل اجزاء كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول اولا
فلا يجب ان يكون الممكن الوجود فى نفسه لما اشتهر من ان ثبوت الشئ لغيره لا يستدعى ثبوت
الثابت فى نفسه كما فى العرض والحق ان ثبوت الشئ لغيره يستدعى ثبوته فى نفسه الا ان
الثبوت فى نفسه اعم من ان يكون بعينه اى بعين ذلك الثابت كما فى الموجودات الحالة
او بمثله انتزاعه كما فى المحمولات بالاعتبار به لا بال فى الحاجة الى تخصيص الوجود للغير
بالحلول فيه نعم ينفى حمل الامكان على الامكان العام للا بتقضى بالواجب الوجود فيه
ممكن الوجود والحمل على الغير وليس ممكن الوجود فى نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة
الى التخصيص بايده لنفى العكس كما لا يخفى المسئلة الثانية والعشرون فى ان علة افتقار
الممكن الى العلة ماذا اوردا اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخرى المتكلمين
الى انها الامكان والقدماء منهم الى انها الحدوث وبعضهم الى انهما الامكان مع الحدوث
شطر او بعضهم الى انها هو معه شرطا واختار المصنف مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله واذا
لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة اى علة وجوده وان لم يتصور غيره اى غير الامكان
كالحدوث وغيره وتقرير هذه المجملة ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوى
وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا خر طلب لاجله علة وجوده وذلك
لجزمه بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا المرجح هو المراد من العلة ههنا فالعلم
بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول لا
يستلزم العلم بالعلة وبمعلولها خرلها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار فلنا العلم
بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للامكان خلاف
ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وحده العلم بمعلول اخرلها بل مع العلم بصدور
عنها او العلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العطل وجود

الحادث فلا يطلبها اى علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث هو حادث اى موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة وجوده وذلك لانه لا يجزم بان له علة البتة لتجويزه فى هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له بعد عدمه مساويا لعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار وليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف بجعل هذا الدليل عاما لابطال الاقسام الثلثة والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا مشروطا فانه يتوقف الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب حجة لابطال كون الحدوث له مدخل فى علية الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد المتأخر عن الحاجة المتأخرة عن علتها فلو كان علة للافتقار او جزءا او شرطا لتقدم على فاقده بمراتب فان قبل الامكان ايضا لكونه كيفية للنسبة بين المهية والوجود متأخر عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين المهية وبين الوجود الحاصل لها ولهذا يوصف المهية بالامكان قبل اتصافها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك فى تأخره عن الايجاد لصحة ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء فلنا بتأخره عن الوجود او لا وبالجملة الامكان المهية به الاحوال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث الفعلى علة للحاجة وحينئذ يبعد ان يقول به عاقل اما لو اراد ان علة الحاجة كونه بحيث لو لم يكن حادثا فلا لان هذه الجهة لا تتأخر عن الوجود اى كون المهية موجودة بل عن المهية ومفهوم الوجود كما فى الامكان بعينه قلنا افاضة الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو باطل بالضرورة لا يقال انما يلزم جواز اطلاق

الحادث

الحادث عليه بمعنى الحقيقة المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك اصطلاحا جديدا بل هو مساعد فى المعنى الاصطلاحى كما قالوا الجوهر هو الموجود لا فى الموضوع ثم قالوا ان المراد منه مهية اذا وجدت كانت لا فى الموضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا ان مرادهم بالحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا فى كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد بعد وجود ذلك وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهى سبقت فى الكتاب بعد عدة مسائل فكان الاولى ان يتأخر عنها وقد وقع فى نسخة شرحها الحلى ترك مسئلة الحاجة ههنا لكن عقيب مسئلة علتها الحاجة مع كونها واقعة بينهما سابقا فى بعض ولعله سهو المسئلة الثالثة والعشرون فى نفى الاولوية الذاتية البين تساوى طرفى الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منهما لا هو لا يقتضى ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا بالعدول اليها فى ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته او اولوية غير بالغة الى حد الضرورة فنجهد على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء ولا اولوية لاحدهما على الاخر قبل العدم اولى بالممكن مطلقا اما الترجيح عدم الحاجة فى حصول الى سبب واما الان الحاجة فى طرفى العدم اقل لحصوله بانتفاء شئ من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وفى عاد الحاجة فى طرفى الوجود اتمها هى الى تحقق جميعها او لا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها واما الثانى فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضى اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له رجحان فضاء العدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى عينها لا يقتضى اولوية الذاتها وقبل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقبل اذا وجد العلة فالوجود اولى والا فالعدم وسادها ايضا ظاهر لان ذلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقبل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع

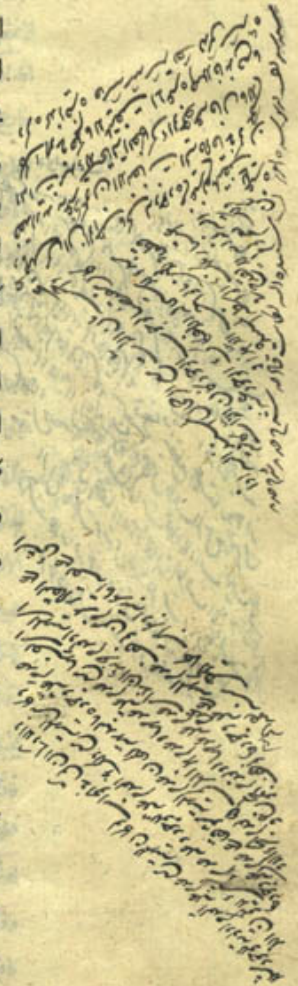
البقاء بالغير ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وغير مستلزم له ومغايرة تلك الاشياء لا تقتضيها التفتى والتجدد غير قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذى يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضرورى لانه ح يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجى قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارجى وكما يريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اضداد اسبابه فهذه اولوية بالغير لا بالذات وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه وقوع احد طرفيه الوجود والعدم لا الى حد الوقوع فيلزم كونه واجبا او ممتنعا لانظهما امتناعه ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اى على امتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك الوجوه واجاب عنها بانا نمنعها على احد الوقوع ثم منع غير وارد على محل النزاع اقول فهو جعل بطلان الاولوية الكافية فى الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمستدل هو الاول لا الثانى فانهم جعلوه مفيدا لما هو المهم من امكان الممكن الى الموثر واهتموا فيه غاية الاهتمام للاجل استناد باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية الذاتية على احد الوقوع اول دليل على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية فى الوقوع فهم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعم اعنى السبب كما هو الظاهر ان مراده من الاولوية هى الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ادعاه من كون بطلان الاولوية الكافية ضروريا فمنظور بل التسليم ليس ضروريا جليا لاجل قبول النزاع والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضرورى فان الواجب مثلا ليس مجردا بحيث يغنى فى الوجود عن الغير بل يستغنى فى ضرورة الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها ضرورية من الضرورى كما اشار اليه المحقق ولا يتصور اولوية احد طرفى الممكن لذاته بحيث قال ولا يتصور ولم يشر الى الاستدلال اذا اريد انها غير معقولة وذلك لانا نفرضها ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية بها وفرضنا كون تلك الاولوية كافية فى وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا تكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا ويلزم الانقلاب

واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية ذاتية غير متصور بيان الملازمة انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف الاخر فاما لا بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو المحذور من ترجح احد المتساويين بلا سبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب سببا وان صار يلزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع زوال الاولوية بالذات فيلزم الامر الثانى فان قيل نريد بامكان طريان الطرف الاخر وعدم امكانه نظر الى ذات الممكن فقط فنقول ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات الممكن مقتضيا للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاؤها اياها على سبيل الاولوية بالضرورة فلا اذ الحكم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية وهل النزاع الا فى ان الممكن يجوز ان يقتضى اولوية احد طرفيه مع عدم امتناع الطرف الاخر ام لا وان اريد امكان الطريان وعدمه فى نفس الامر فلا بالنظر الى ذات الممكن فقط وانا نسلم ان امتناع طريان الطرف الاخر فى نفس الامر يستلزم كون الطرف الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان يكون طريان الطرف المقابل ممكنا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان الذى اقتضته الذات فتكون الذات بواسطة ذلك الرجحان يقتضى الوجوب والواجب على ما خرج عن القسمة ما يجب وجوده من غير التفات الى غيره فما يجب وجوده نظرا الى الغير الذى هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما يجعل سببه اولى اذا كان واقعا اذ لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية المسبب لكان كل واحد من طرفى الممكن اولى فى زمان واحد ضرورة احتياجهما الى سبب وذلك محال وح نقول جاز ان لا يقع سبب طرف المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان وقوع السبب لانه يستلزم امكان زوال ما بالذات وهو ايضا محال لانا نقول لا نمنع امكان سببية الممكن فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان يكون

او بسبب

ممتنعة بالذات كعدم الواجب بالنسبة الى عدم العقل الاول فلذا اختار اولا ان
المراد امكان الطرفين وعدمه بالنظر الى ذات الممكن وقول ذات الممكن تقتضي
الاولوية على سبيل الوجوب حيث فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز
تخلف الرجحان عن الذات فانه لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجح
بلا سبب او بسبب فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية
فيه هذا خلف وتحقيقه ثانيا ان المراد امكان الطرفين وعدمه في نفس الامر وتجيب عن
الاعتراض الاول بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود
كان سببا لاستحالة انفكاك الوجود عنه ولا معنى للوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك
اعتبار الواسطة اذا كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف المرجح
اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف
الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون الذات كافية فيها فان قيل الاولوية النفسية
كما ذكرت هي الاولوية التي يكون الذات كافية فيها ولكون تلك الاولوية كافية في
وقوع الممكن حتما فلقائل ان يقول يجوز ان نكون ههنا اولوية لا تكون الذات كافية
فيها بل تحتاج في اقتضائها الى عدم سبب الطرف المرجوح او تكون الذات كافية فيها
ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور ونفرض على اي
التقديرين ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هنا سبب للعدم فوجد الممكن
من غير حاجة الى مؤثر فيفسد برهانك بايراد اثبات الصانع كما في الصورة الاولوية الكافية فلنا
الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية في الوقوع لم يكن وقوع
الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالفرض
كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا ان بعد فقد الاولوية الكافية يكون طرفا
الممكن متساويين في الحاجة الى العلة ولا اثر لفرض الاولوية اذا لم يكن كافية في
انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء
اي في الوقوع وفي الحاجة الى علة في الوقوع سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات

الممكن



الممكن غير كافية في الوقوع او لا هذا ثم اعلم ان سند المدعى اخذا الاولوية
الذاتية على وجه اخر وهو انه كان الواجب والممتنع ما يجب الوجود او العدم با
لقياس اليه فقد لا ما تقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك يقول المخصم ان الممكن
موجود لان الوجود اولى به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان
يكون هناك علة واقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدليل الذي
للمستدل على حدوث الاقتضاء والعلة الآتي ذكرها كما قيل لما وجب كون
الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت الكفاية
على سبيل العلية او الاستحباب فنقول ان امتنع الطرف الاخر نظرا الى الذات ارتفع
الغرض وان جاز نظرا اليها يلزم تخلف ما يكفي الذات في تحققه عن الذات وذلك محال
كتخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك انما يستحيل لان المقتضي اذا كان تاما في الاقتضاء
كان كافيا في وقوع المقتضى والا وجد في ابطاله هو ان الحصول من دون الاقتضاء
مطلقا مما لا معنى له وفيه ما فيه على الواجب ليس بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته
فلذلك لا يمكن ان يكون هناك اقتضاء وعلية واما ههنا فلا يمكن كون الوجود الاولى
عين ذات الممكن والا فينفصل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة**
الرابعة والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب
من العلة لم يعدم والاختيار المصنف بقوله ولا تكفي الخ ارجحية اي لا يكفي الاولوية الناشئة
من العلة الخارجة عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم بل
ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى ان الاولوية الخارجية متصورة لكنها
ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم تكن متصورة اما ان الاولوية
الخارجية متصورة فلانا نفرض وقوع الممكن بمرجح ووقوع الممكن بمرجحها لا يلزم الا انقلاب في
الامتناع والزوال اما بالذات فانه لو لم يمكن ظرفان للطرف الاخر لم يلزم ان يكون الاولوية وجوبا اي
وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي الامكان الذاتي كما مر وان امكن
لم يلزم زوالها بالغير بغير اخر ولا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار المصنف

بقوله لان فرضها الا يجعل المقابل اى لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين
لا يجعل الطرف المقابل للاولى محالا لامتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل ايجابا
بالغير فيمكن مع تلك الاولوية ووقوع الطرف المقابل كما يمكن ووقوع الطرف الاولى فالوقوع
مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما متساويان فان الاولوية فرضت مع
الذات فى كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه كما
يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الاخر بل نفرض وقوع الوجود بجرد ذلك الاولوية
الماخوذة مع الذات يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه يرجح اخر غيرها
فقد الكلام اليه فلا بد من الانتهاء الى امر يرجح بجيبه وجود الممكن مثلا لئلا
يلزم التسلسل على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب
وجود الممكن وهو المطلوب او لا فيلزم الترجح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد طرفيه
لم يمكن وقوعه وهو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا يكون فى وقوع
الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجة وليس هذا بمنع بديهة انا نمنع
بديهة وقوع احد المتساويين او الراجح انتهى وانت بما قررنا خبير بسقوط هذا المنع راسا
فان الاولوية بقال العلة التى يقع بها الوجود لا بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز
الوجود والعدم معها فلنفرض معها الوجود فى وقت والعدم فى وقت اخر فنخصص
احدهما بالوقوع ان لم يكن لمرجح لم يوجد فى الوقت الاخر يلزم ترجح احد المتساويين على الاخر
بلا مرجح واعترض عليه المحقق الدوانى بان الممكن ما يكون وجوده وعدمه بالنظر الخ انه
جائز الا ما يجوز وجوده نادرا وعدمه اخرى فانه قد يمنع ذلك مع كونه ممكنا كما فى الزمان
وعلى تقدير تسليم ذلك يمكن ان يقال انه يمنع بالنظر الى الرجحان الناشى من العلة لانا
ذلك الرجحان لما كان حاصلا فى جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص بعضه بالوجود والاخر
بالعدم من دون مرجح اخر اقول هذا وارد على ذلك القيد لكن لو قررنا بانه لو لم يجب
لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم فاخصص احدهما بالوقوع
يحتاج الى مرجح اخر لم نر ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا الدليل الثانى للاولوية الخ

بقى

بقى الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما لا يخفى وهو سابق بلحظة اقول لو
عنه فقيدة فعلية يعنى ان كل ممكن يحتوف بوجودين احدهما سابق على وجوده او
عدمه وهو الوجوب المذكور اعنى الذى بينا ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه
عن العلة لم يقع وتارة بنهما وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو
الذى يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب فقيدة
فعلية فان كل شئ حل عليه شئ اخر نحو واجب يثبوت هذا المحمول لشرط هذا المحمول
بالضرورة فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا فى الحقيقة بل موضوع السابق هو الماهية
غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هى ماخوذة مع احدهما فهما متغايران
تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على وجوده وهو قبل وجوده
معدوم فيكون ممتنعا بالغير قلنا الامتناع بالغير والوجوب بالغير يمنع الجمع كما بين اجيب بان
سبق الوجوب على الوجود سبقا بالذات لا بالزمان فليس الوجوب الا فى زمان الوجود
والامتناع الا فى زمان العدم فلا اجتماع فان قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا
غير متصور لانه اما ان يراد به احتياج الوجود اليه فى الخارج فمحال لانهما ليسا
متمانعين فى الخارج ليتصور توقف احدهما على الاخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود
لكونه صفة له متاخرا عنه او فى الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف فعل الوجود
على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج فى اعتبار
العقل عند تحليل هذه المعانى واعتبار المراتب فيها بنهما فان العقل يحكم قطعا بانه ما لم
يتحقق علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لان
لا وجوب بالنسبة الى العلة التامة بل التامة مع الوجوب اذا كان ما يتوقف عليه الوجود
كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان جزء العلة التامة
ما يتوقف عليه المعلول فى الخارج لا فى اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب يعتبر بالنسبة الى
علة ناقصة هى جميع ما يتوقف عليه الوجود سوى الوجوب فان قيل ما ذكرتم من كون
وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما بعد عن الفاعل المختار لان الوجوب فى الاختيار

وح ينتفض دليلكم اجيب بان الاعتبار اذا كان من تمام العلة يتحقق الوجوب الا بعد تحقق
الاعتبار وكون المعلول واجبا بالاعتبار لا بنا في كونه ممتنعا بل يجتمعه والامكان الازم
والا يجب المهية او تمتنع اى الامكان لازم والا يجب المهية او تمتنع اى الامكان لازم
لمهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة المهية واجبة بالذات وممتنعة بالذات
لامتناع الخلو بين الثلثة فيلزم الانقلاب بخلاف الوجوب والامتناع الغيرين فانهما
لا محالة يزولان العزو هذه مسئلة علمية اوردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لملا
يتوهم ان عند عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم
يكن لازما لمهية الممكن بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها لام يقتضيه
فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه واستناده الى الغير فيكون للامكان امكان وتسلسل
وان لم يكن حدوثه لام يقتضيه بل لجاز حدوثه لا لعلة يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وايضا ان توقف حدوثه للمهية على حادث اخر تسلسل والا فاختصاص الحدوث بوقت
دون غيره يرجح بلا مرجح قال صاحب المواقف والحق ان الدعوى انما هو من هذين الدليلين
وربما يشكل على لزوم الامكان لمهية الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لان الازل
الحدوث ثم يصير ممكنا فيما الانزال فيثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يحدث امتناع
المعدوم لذاته الممكن بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان الممكن
ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلى اى
ثابت ازلا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشئ متصفا بالامكان اتصافا
مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الامكان لمهية
الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده
المستمر الذى لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثانى
لجواز ان يكون وجود الشئ في الجملة ممكنا امكانا مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه كون ذلك الشئ من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذى
لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم

فيه بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ان لا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شئ من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شئ منها بل جاز اتصافه
به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجاز اتصافه به في كل منها هو امكان اتصافه
بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل اذا نظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان
الازلية نعم ربما امتنع بسبب ذلك الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي الذي تنتهي اليه الحق
في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي الحدوث لان
المانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا امر اعتباري لا يوصف
بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف الامكان من حيث وقوعه صفة لغيره
تمام عرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع ناشئ من اخذ الوجود مع العدم
فلا ينافي الامكان الذاتي ووجوب الفعليات بقارنه جواز العدم اى الممكن الواجب يتصف بالعدم
جائز العدم مع كونه واجبا بشرط المحمول لمنافاته على طبيعة الامكان ولا منافاة لان الموصوف
ناشئ من الشرط والامكان حال المهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم المنافاة
بين الوجوب اللاحق والامكان كما ان الاول لدفع توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان
منذر فهذا الحكم مختص من بين الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب
موجود قضية فعلية لا يخلو من الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد
بالعدم في قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور مما ياتي في جانب الوجود
دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا
او عدما فيكون قوله وليس بلازم تاكيدا للمقارنة جواز العدم اى ليس وجوب الفعليات
لازما لمهية الممكن لان وجوب الفعليات لامحالة وجوب بالغير وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول
قل يكون ثابتا لان الوجوب اعم من وجوب الوجود ووجود العدم ومن مقارنة جواز
عدم الوجود لا يلزم جواز عدم الوجوب الذى هو اعم ويدل على الاول قوله وبنسبة
الوجوب الى الامكان نسبة تمام الى ناقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود

ولم يتعارف اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجود باتما هو نا كد الوجود وقوته والامكان
ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجود الوجود تمام وكمال فيه لان الممكن في حد
الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض من هذا الكلام تحقيق
نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر المسئلة الخامسة والعشرون
في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو
هيولى الشيء لصيرورته شيئا كهيولى النطفة لصيرورتها انسانا وهيولى الطفل لصيرورته
كاتبا وهذا المعنى له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال
له الاستعداد فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وباعتبار الثاني يقال له
الامكان الاستعدادي والامكان الوضوعي فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد في
النطفة ولا يمكن ان يوجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان يصير انسانا كان معنا
ما ذكرناه وهذا اعني كون الانسان بحيث يمكن ان يوجد في النطفة غير الامكان الذاتي للانسان فان
معنى امكان وجود الانسان قد صار بعض شرائطه متحققا وبعض موانعه مرتفعا
ليس ذلك بعينه في الامكان الذاتي فان الامكان الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة
والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي فان الامكان الاستعدادي امكان
ذاتي ماخوذ مع تحقق بعض الشرائط وارتفاع بعض الموانع فبينهما لا محالة مغايرة الكل
لجزء فقول المصنف قدس سره والاستعداد اشارة الى الامكان الاستعدادي بان يراد بنسبة
الاستعداد الى المستعد له الا الى المستعد فابل للشدة والضعف لان تحقق بعض
الشرائط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان الانسانية للنطفة اشد
من امكانها للعذرة واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة للطفل اشد من
امكانها للجنين واضعف من امكانها للمترعرع وهو صفة وجودية من شانها العدم بعد
الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله وبعدم اي بعد ان كان موجودا اما
بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع وبوجد بعد ان كان معدوما
بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله للمركبات اشارة الى ان كل ما له

امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له امكان الوجود في الغير
اما صورة واما عرض فيكون ماديا محتاجا الى المادة بالمعنى الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق
ايضا كالبدن للنفس وكل مادي ولو بالمعنى الاعم مركب ولو بوجه ما يأتي توضيح في حصر
الاستعداد على المركبات بثوت الاستعداد في النفوس وسائر الصور والاعراض هذا اذا
كان المراد من قوله للمركبات ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد ان محله ومصححه
المركبات كما قيل فلا اشكال الا ان يقال الاشتمال النفس موضوع لاعراض ومحل لاستعداد
مع عدم تركبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليتفطن وما قيل من ان المراد بها
التمثل كالحصر فان الحكما، وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون الا لما له
مادة وكل مادي مركب لكن المدعى سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله المصنف هو قولهم
الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات امكان الاستعدادي بدون المادة اذ الحادث
عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد فلعله انما يتحقق الاستعداد عند
في بعض الحوادث وهو المركبات وهو غير الامكان الذاتي لما عرفت ولكونه صفة وجودية
قابلة للشدة والضعف بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قد يتم بجعل
الممكن فان كما استعداد الصورة الانسانية قائم بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي المسئلة
السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب اضافته بالعدم والحدوث فان
المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم ان حقيقة الحدوث
والعدم عند الحكما، هي مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر من لفظ الحدوث عرفا و
عدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث الزماني هو مسبوقية وجود الممكن
بعدمه المقابل له وهو عدم الذي يحصل للممكن من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل
له من وجود علته التامة ويقال له العدم الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان
من شانه ان يحصل في زمان لا انه لا يكون الا في زمان والعدم الزماني ما يقابله عين
عدم مسبوقية الوجود بالعدم المقابل له لا مطلقا والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود
بالعدم الغير المقابل للوجود وهو العدم الذاتي الجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة

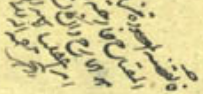
وهو عبارة عن عدم اقتضاء الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود
عن ذاتها وهو قول بلزوم الممكن والقدم الذاتي ما فيابله وهو مختص بالواجب الوجود لذاته
ولما كان المتبادر من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور
خص المتاخرون تفسير القدم والحادث بعدم المسبوقية والمسبوقية به بالزمان بتفسيرهما
الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذان متساويان فان لعدم المسبوقية
لعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق بالعدم الذاتي كذلك مسبوق
بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمقابل الحدوث والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير
في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير عدما فالزمانيان وان كان مطلقا فان
لذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات
فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فظاهر انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني
الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان واما ما اورد عليه من ان
العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة له او جزء علة ولا يمكن ذلك في
الممكنات المستمرة الوجود اذ لا عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فسيأتي في اعتقريب
تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم
المقابل له ولا يعتبرون العدم الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث
بالذاتي والزماني بل يحصرونه في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او با
لذات على اصطلاحهم اذا عرفت ذلك فقول المص والوجود ان اخذ غير مسبوق بغيره
او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني وللحادث الذاتي والزما
ني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير المسبوق بالغير مطلقا سواء كان
عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني
بالمعنى الذي عرفته والحادث الذاتي هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما
او غيره والحادث الزماني هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فقد ظهر الكلام
تقديم اما ذاتي او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كل واحد من القدم والحدوث

قد يوخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يوخذ اضافيا فان لقدم الاضافي كون شيء
من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر والحدوث الاضافي كونه اقل
فالقدم الذاتي احق من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم
ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول المجردة والافلاك وهو ايضا
عند الحكماء والعدم الزماني احق من الاضافي فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم مما مضى
من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قد يوجد
بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني
فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير
فهو مسبوق بالعدم واما بين الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فتباين فان كل
ما زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجوده
الماضي اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال في بيان احقية الحادث
الاضافي من الحادث الزماني ان القديم الاضافي كالاب مقيسا الى ابنه حادث زماني
لا محالة وليس من هذه الجهة حادثا اضافيا وان كان حادثا اضافيا من جهة اخرى
اي مقيسا الى ابيه فالاب ما اخوذا بتلك الجهة هو مادة فاقرب الحادث الزماني من
الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الجهة في بيان مادة الافتراق كلف غير
معارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات المتباينة بالذات لا بالجهات
كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا من حيث عدم مقابلته الى الحادث
الزماني مادة افتراق القديم الاضافي عن القديم الزماني فتحصل النسبة بينهما وكذا
القديم في كثير من الكتب فلما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على ما
يخالفه مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسندا عليهما اراد المص ابراد ذلك
في خلال مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه يعني التاخر والمعية اما
بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او العقلية او بالشرف وبالذات
فهذا معان مسندة للسبق على ما اعتبره المتكلمون وقد ذكرها القوم الحكماء في العدد بالتاخر

وفي مفهوم الثالث بيان ذلك وأقسام السبق عند الحكماء خمسة على ما هو المشهور

الأول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل الموجب لوجود معلوله إما بذاته وإما بأسبابه على الجميع ما يتوقف عليه ثبوته فيمتنع انفكاك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بأن الوجود الحاصل للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح فهذا السبق إنما هو في العقل لكن بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات وبالطبع قال المحقق الشريف مر ذلك في تقديم العلة التامة بالمعنى المركب على المعلول نظر الآن مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين مهية المعلول فلا يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه فممنوع بالفرق بين مجموع الأجزاء بمعنى المعروض لمعنى الثالث والمهية من حيث هو معروض لا للمركب من العارض والمعروض فإنه مر ذهني لا محالة خارج عما نحن فيه وبين الأجزاء بالأسر فإن الأجزاء بالأسر مغاير لمجموع الأجزاء إذ الأجزاء بالأسر غير معتبر معها حيثية المعروضية لمعنى الثالث فخلاف مجموع الأجزاء المعتبر مع الحيثية المذكورة كما أنه مغاير للكل الأفرادي فما هو عين المهية إنما هو مجموع الأجزاء من حيث هو معروض للاجتماع المخصوص وما يتقدم على المهية ويشتمل عليه العلة التامة بالمعنى المركب هو الأجزاء بالأسر عنى ما هو معروض للاجتماع مطلقا فلا إشكال أصلا وتوضيحه أن لأجزاء المهية أربع اعتبارات أحدها اعتبار كل جزء عنى مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الأفرادي وثانيها مجموع الأجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو أمر عقلي عنى مجموع العارض والمعروض وذلك المجموع أيضا أمر عقلي لا محالة وثالثها مجموع الأجزاء لا مع الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على أن يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا مع الحيثية المعروضية وهذه الثلثة الأخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعية بخلاف الاعتبار الأول عن الكل الأفرادي إذ ليس بمعتبر فيه ذلك ومتغايرة في أن الأول منها معتبر مع الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع الاجتماع

المخصوص



المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل إما مع الاجتماع مطلقا وإما من حيث الاجتماع مطلقا وإن كان هذا الاجتماع محصولا وغيره وهذا هو المراد من الأجزاء بالأسر فإن المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة فهو أيضا داخل في العلة التامة وإذا كان داخلا في المعلول فمجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة فهو بهذه الحيثية عين المعلول فيجوز الاستدلال جذعا فلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة التامة لا يستلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا فيها كما لا يخفى على المتأمل وقد يدفع الإشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا وبينه لا معا بل مقترنا وتوضيحه أن الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يسري على المجموع وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع أيضا لكن لا معا كالدخول في الدار لمجموع الإنسان وقد يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الأمل وغير ذلك فمجموع المادة والصورة إن أخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وإن أخذ على الوجه الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر وأما ما يتوهم من عدم اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكر في مثاله من حركة اليد وحركة المفتاح فإن حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى العضلات وغيرها فقد دفع أيضا بأن المراد من العلة التامة ما لا يتوقف وجود المعلول بعد وجودها من حيث هي هي على أمر آخر ولا يتدرج في كون وجودها متوقفا على شيء آخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم الواحد على الاثنين فإن العقل يحكم بأنه لا تحقق للاثنين إلا والواحد متحقق وبتحقق الواحد ولا يتحقق الاثنين وهو ملزوم لجواز الانفكاك بين المتقدم والمتأخر من حيث التقدم بالطبع فإن امتنع فمن جهة أخرى لا محالة وهذا إن التقدمان يشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع أيضا فكل واحد من لفظي التقدم بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من مسميه واشتراكهما في معنى واحد لا يقدح في

خارج

عدها قسمين من السبق لما سيأتي **الثالث** السبق بالزمان وهو تقدم السابق
الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه لذاتي السابق والمسبوق كتقدم
امس على اليوم او لامر آخر كتقدم الحادث الامسي على الحادث اليومي ويعود لا محالة
الى اجزاء الزمان فهذا التقدم بعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما
ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شيء يقتضي ويتصرم بذاته ويفرض له بحسب التقضي
والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى الزمان اذ الحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد
تعيينها بمقدارها الذي هو المراد من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان وتحقيق
المحقق الشريف على ذلك يقوله بدلالة على ذلك لانه اذا قيل وجود زيد مقدم على وجود
عمرو اتجه ان يقال لما ذا قلت انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع
الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة
على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة على هذه فلو اجيب بان تلك كانت
امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح ان يقال لما ذا قلت بتقدم متقدم عليه
ونوقض معه بان انقطاع السؤال عند قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما
هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم
واجيب ايضا ان انقطاع السؤال يدل على عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن
الاول بان امس اشارة الى قطعة معينة من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني في ان عدم
صحة السؤال لم يدل على عدم الواسطة في الثبوت انه فان مفهوم الواسطة لا يحصل فتم
السؤال عنهما بلم فتامل **الرابع** السبق بالرتبة ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم
الامام على المأموم وتقدم من يلي الصدر على من يليه وذلك بكون بين اشياء مترتبة
بالقياس الى مبدا محدود اما بحسب الحس كما ذكرنا او اما بحسب العقل كما في تقدم
النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قولهم الحسية او العقلية **الخامس** السبق
بالشرف وهو كتقدم الفاضل على المفضول والرئيس على المرؤس في اختيار امر
مثلا هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء والمتكلمون وافقوهم في مفهوم

السبق

السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم في مفهوم السبق بالزمان
فانهم اعتبروا في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق
فهم يخصونه بالزمانيات ويجعلون الواقع بين اجزاء الزمان ضمنا سادسا من السبق
ويسمونه سبقا بالذات ولم يحصروه في اجزاء الزمان بل يجعلون سبق عدم الحادث
كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود عندهم فهم يجعلون
سبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم يعرضه بسبب الزمان وقسم
يسمونه بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض فالواسبق بعضها على بعض ليس
بالعلية لانه يوجب الاجتماع في الوجود وهو بنافيه ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا
بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في الوجود وهو بنافيه لا يقال سبق
العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعهما مع المعلول لانا نقول العلة
المعدة ما لوجوده وعدمه كلاهما مدخل في وجود المعلول فكل منهما سبق بالطبع
عليه وسبق العدم بمجامعه لا محالة وما لا يجامعه هو سبق الوجود وانما لزم ذلك
بالعرض من حيث ان لعدمه الطاري ايضا مدخلا في وجود المعلول والا فهو من
حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون
لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع
ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا مشاحة فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون لكل
زمان مقدم سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون
هذا السبق بزمان زائد على السابق والمسبوق كما اعتبروه وليس بلازم لجواز ان
يكون السابق والمسبوق لهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية
لهما لذاتهما ويكون عروضهما الغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه
اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مقابله واما افتكاك
المعية فلا حقها في المعية الرتبية كمقهور بين مشاورين وكمتحاذيين والا في المعية
بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد وكمعلولين بين شرطين لشرط واحد ولا بالعلية

كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي او لمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين
ومن وجه بين عند الحكماء على اشكال فيه ولا في المعية الزمانية عند المتكلمين لحوادث
مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية
عندهم وفي الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور فيها جزء الزمان واما في غيرها جزء الزمان
فلا برهان نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة عند الحكماء والاستناد عند المتكلمين
استناد الى لا علة على ما مر وبين التقي والاثبات فرق بالزيادة عليها الوجود فتأمل
نعم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يجامع المتأخر في الوجود
اولا الثاني هو المتقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب وهو المتقدم بالرتبة
اولا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو المتقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون
المحتاج اليه علة تامة وهو المتقدم بالعلية اولا وهو المتقدم بالطبع وما قيل عليه
من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها المتقدم بالزمان لا بالطبع
ممنوع بما مر عن قريب وان سئلت عن المتقدم ان احتاج اليه المتأخر فان كان علة تامة
له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان
امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف وعلى ليلى التشكيك قد يظن
ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول
بالتشكيك قال الشيخ في اول رابعة الجمهور من الشفاء ان المتقدم والمتأخر وان كانا مقولين
على وجوه كثيرة فانهما كادا يجتمعان على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون المتقدم
من حيث هو متقدم شيئا ليس للمتأخر ولا يكون للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى
فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم ومابه
التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو التقدم في المكان والزمان وكان التقدم
والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له
ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وذو وليه
هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الآن الحاضر او آن يفرض مبدأ وان كان مختلفا

في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى كل ما هو اقرب من مبدأ محدود
وقد يكون هذا المتقدم الوضعي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس
الى الجوهر بعد وضع الجوهر مبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكذلك الاقرب
من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور لا من الطبع بل اما
بصناعة كالمتقدم الموسيقي فانك اذا اخذت من الحد ثم كان المتقدم غير الذي يكون اذا
اخذت من الثقل واما بحث واتفاق هو كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفاضل
والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود
فما كان له منه ما ليس للآخر واما الآخر فليس له الا ما لذلك الاول فجعل متقدما فالسابق
له ما ليس للتالي وما للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما
جعلوا المحذوم والرئيس قيل فان الاعتبار يقع للرئيس وليس للمرؤوس وانما يقع للمرؤوس
حين يقع للرئيس فيخرج باعتبار الرئيس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس
الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للتالي والتالي لا يكون
له الا وقد كان للاول وجود متقدم على الآخر مثل الواحد فانه ليس من شروط الوجود
للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا
وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة اولا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد
للكثرة وجودا بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه
اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الآخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث
لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من
ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز ان يكون ذلك الاول مما وجب لزم وجوب
ان يكون علة لوجوب وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني
ولذلك لا ينكر العقل البتة ان يقول لما تحرك زيد يده تحرك المفتاح او يقول تحرك
زيد يده ثم تحرك المفتاح وينكر ان يقول لما تحرك المفتاح تحرك زيد يده وان كان
يقول لما تحرك المفتاح علمنا انه تحرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان

فالثاني

بفرض لاحدهما فقدما والآخر تاخرا فاذا كانت الحركة الاولى ليست سببا لوجودها
الحركة الثانية والحركة الثانية سبب لوجودها الحركة الاولى انتهى كلام الشفاء وهو
صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون الشئ المتقدم وليس المتاخر الا
وهو للمتقدم لا بجرد كون الشئ المتقدم وليس للمتاخر كما توهمه شارح المقاصد بل عليه
الله صادق على كل شئ نسب الى اخر مع ورود انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان
لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى
فيهما ثم نقل في العرف الخاص الى اشياء اخر باعتبار يخصه فيها لهذا المعنى المشترك
معنى اصطلاحيا للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى المكاني
وكذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدء محدود
او المجعول كالمبدء المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدء المحدود
وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدء المحدود وظهر ايضا
ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم الزماني و
المكاني هو النسبة الى المبدء المحدود وفي الشرف هو الفضل والمزية وفي الطبعي هو
الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان
الشئ ما لم يجب لم يوجد فالفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم
بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية مع كون ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه
التقدم في العلة الناقصة ليس هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها
بل من العلة التامة بل وجوب المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة
تامة فلها الوجوب حين ليس للمعلول وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة
فانه لا يصح ان يقال ليس المعلول وجوبا الا حين العلة الناقصة وجوب فان وجوب
العلة الناقصة لا دخل له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوجد فيكون لوجودها
مدخل في وجوده فليتفطن وظهر ايضا ان معولية بنا على التشكيك على اقسامه انما هو
لكون هذا المعنى اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم

عليه

عليه اولى من اطلاقه على دونه فاطلاقه على الزماني الشامل للزماني اولى من
اطلاقه على الشرفي وعلى الشرفي اولى من الطبعي وعلى الطبعي اولى من العلي قابل
من ان السبق بالعلية اولى من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة
الموثرة الموجبة اقوى من الاحتياج الى علة غيرها وكل منها اولى بمفهوم السبق
بالشرف وبالرتبة وبالزمان لان السابق في هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا
وهو بعينه بخلاف العلية والطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم
من الزماني والمكاني والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف
انواع السبق لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد
وهو النسبة الى المبدء المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا
لا نوعين قلت هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر وعدمه وذلك
جعلا نوعين كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن لما
اختلفا في ان احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فالاول التقدم
في الزماني هو نسبة غير قارة فالسابق الى المبدء المحدود له تلك النسبة و
ليست لتاليه الذي ليس بموجود بعد ولا تكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه و
تقضت معه تقضيه وفي المكاني هو النسبة القارة فالسابق الى المبدء المحدود له تلك
النسبة الى المبدء المحدود وليست لتاليه الذي هو موجود معه لا يكون لتاليه الا
وهي موجودة لسابقه الموجود معه هذا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود ايضا كما
الطبعي الا ان في الزمان لا بد من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبعي فان قلت
قول الشيخ في مثال التقدم بالشرف فان الاصبع يقع للرويس وليس للرويس وانما يقع
للرويس حين وقع للرويس فهم له باختيار الرويس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج للتقدم
بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاصبع باختيار يقع منه للرويس ما
لا يقع للرويس الا بعضه منه فلك عرضه بيان جواب ما فيه التقدم وهو اصل الاختيار
والا فظاهر ان اختيار الرويس وهو اختيار الجزء بعض من اختيار الرويس وهو اختيار

من السبق هو

الكل واما كون اختيار الرئيس سببا للاختيار المرءوس وتحقق التقدم بالذات هناك
فلا ينافي تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر كما مر فان قلت قد يظن ان ههنا اقساما
للتقدم على راى الحكماء ايضا وهو التقدم بالمهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة تقدم
الجزء الماده والصورة بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة المهية الى الاجزاء
حاجة في القوام لا في الصدور وبجملة ان حاجتها الى الفاعل انما هي حاجة في الصدور وذلك
ان المهية في وجوب الوجود تحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية وكذا في تحصيل
القوام تحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم في هذا
القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء فهل لذلك وجه
قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث قال الشيء قد يكون معلولا للشيء
باعتبار مهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده ولكان يعتبر ذلك بالمثال فان
حقيقة المثلث كائنة بالسطح والخط الذي هو ضلعه وبقوامه منه من حيث هو مثلث وله
حقيقة المثلث كائنة اما بمادته والصورة بتلك واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخرى ايضا غير هذه التي هي علة قوام مثلثيته فيكون جزءا من حده انتهى ولقد بالغ
بعض الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يقال حاجة المهية في ان يحصل لها قوام
ليست مخالفة لحاجتها في ان يفاد لها وجود فان الفاعل ليس الا نفس المهية والوجود
تشريع في العقل وليس للفاعل بما يوجد في المهية المركبة بعد افادة جميع اجزائها بالافادة
فضل افاضة لجميع الاجزاء فليس لها الى الفاعل بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى
في افادة الوجود فنظهر من هذا ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم المهية وفعليتها متقدمة
على مرتبة الوجود كما هو راى المحقق الدواني ام بالعكس كما هو راى سيد المدققين لا يرجع
الى طائل فهذا التقدم ليس سوى التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب
الوجود في الخارج وكون المهية واقعة فيه وكلامنا انما هو في نفس المهية ماخوذة
باعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجود بين ولا شك في صحة هذا الاعتبار
فانه الذي جعلوا اللوازم التي يلزم المهية بحسبه مسماة بلوازم المهية المقابلة

للوازم

للوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود الخارجي فتحقق المهية في هذا الاعتبار سواء
تحقق ما هو جزء لها او لا فهذا الاحتياج ليس احتياجا في الوجود اذ ليس ههنا
اعتبار للوجود مطلقا وح يظهر ان النزاع المذكور يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم
فعلية المهية وتقررها على مرتبة الوجود تقدما بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك
بناء على المشهور من جعل المهية والتعبير بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة
فلا يرد ان المراد من الوجود ليس سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تعقل وليعلم ان
اجزاء المهية على هذا يكون نوعا من التقدم بالطبع وبالمهية فلا ينافي في عدهم تقدم
الواحد على الاثنين من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالمهية ايضا داخل في التقدم
بالذات بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم
بالعلية والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك التقدم في هذه الثلثة هو الوجود
وعارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس المهية ولما كانت هذه
مفهومات متغايرة ومراتب مرتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل كل واحد
منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم ما قاله المدقق في نفد
التنزيل من ان الجنس مقدم على نوعه لا لكونه جزءا له لكون تقدمه عليه تقدما
بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون جنسا والجنس يجب ان يحمل على
نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظاهر ولا لكون كل منهما في زمان ولا في مرتبة
عقلية او حسية اذ جنس الشيء ليس يجب ان يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف
من نوعه نعم لكونه عاما مكان ان يوجد ويعقل وان لم يوجد ويعقل النوع المعين
تقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده
هو التقدم بالمهية وهو وان كان حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن
تحقق نوع اخر من التقدم فتدبر وما قال من ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع
اذا اطلق في جزء المهية لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات المحتاج
دون مجرد الوجود فان ذات الاثنين الاثنية ولا تعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا

التعليل صريح فى ان الملاك ههنا تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف يكون هذا
القسم داخلا فى المتقدم بالطبع الذى ليس الملاك فيه سوى الوجود فان قلت قد
يعرض الاعاظم ان ههنا اضربا يعبر عنها بالتقدم الدهرى والسرمدى وهو التقدم
بحسب وجوب الوجود فى من الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه تقدم بحسب
الوجود فى المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهرى له الوجوب فى من الواقع
وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسبه وليس بحاصل للمتاخر بحسبه الا وهو حاصل
للمتقدم كان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب
للمتاخر وليس بحاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما الفرق فيه قلت يمكن ان يقال
ان ذلك ليس سوى التقدم بالعلية فان معنى كون التقدم بالعلية بحسب الوجوب
فى المرتبة العقلية ليس ان المتقدم والمتاخر اوجوبهما ليس الا فى العقل بل معناه
كون الحكم بهذا التقدم انما هو للعقل فقط بخلاف سائر التقدمات سوى الكمال المتقدم
والمتاخر بها متقدم ومتاخر فى شائهما الوجود فى العقل كما فى العلة والمعلول الممكنين
المدركين بالكنه من جهتى العلة والمعلولية فكما فى اليد والمفتاح اولا كما فى الواجب
بالقياس الى العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من
جهة كونه معلولا لكن الواجب ليس مدرك بالكنه ومن جهة كونه علة فانما كان
بالتقدم فى المثال بين انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل
يحكم بان حركة اليد مقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا
فى الواجب بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به فى نفى التقدم العلى للواجب لثبت
له التقدم الدهرى من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله فى شئ
من المدارك والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر
وتحفظ الاضافة بين المتضايفين فى انواعه لما ذكر ان السبق معقول بالتشكيك على
انواعه اراد ان يذكر ان التاخر ايضا معقول بالتشكيك بين انواعه بنفس التشكيك
الحاصل بين انواع السبق يعنى ان النسبة بين النوعين من انواع السبق محفوظة بين

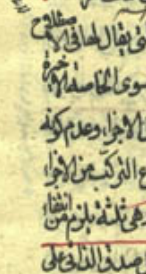
النوعين

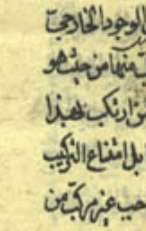
النوعين من انواع التاخر اللذين هما مضايفان لذينك النوعين من انواع السبق
مثلا اذا كان السبق الرتبى اولى على ما ذكرنا بالسبق من السبق الشرفى كان التاخر
الرتبى ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفى وهكذا فى سائر اقسام السبق فقوله
بين المتضايفين متعلق بقوله وتحفظ وقوله فى انواعه متعلق بالاضافة اى
الاضافة الحاصلة فى انواع السبق بين نوعين من انواعه وجب وجد التفاوت
اى مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته اى جنسية السبق لتلك الاقسام
بناء على ما تقرر من نفى التشكيك فى الذاتيات والتقدم دائما لعارض زمانى او مكانى
او غيرهما هذا الكلام ناظر الى ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق
فيه التقدم ينبغى ان يعتبر فيها اما مبدا محدود او المجعول كالمبدا المحدود دائما يعتبر فيه
المبدا المحدود دائما يعتبر ذلك لعارض زمانى او مكانى لان كلا من الزمان والمكان
هو الذى يمكن ان يكون ذا مبدا محدود ونهاية معينة بالحقيقة وما يعتبر فيه
كالمبدا المحدود دائما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زمانى او مكانى هو المعنى المجعول
كالمبدا المحدود وح يكون ذلك الحكم مقررا فى الاقسام الخمسة للسبق على رائى الحكما
دون القسم السادس الذى اعتبره المتكلمون حيث جعلوا السبق فيه لذات الشئ
لا باعتبار امر عارض ولما فرغ من احتجاج السبق واقسامه عاد الى احتجاج القدم والحدوث
فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اى لا الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اى
لا يجبان بكون كل حادث حادثا فى زمان وكل قديم قديما فى زمان والا لتسلسل
لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا يخلو عنهما لكونهما اما بالذات او وسيلة فيكون هو ايضا
على التقديرين فى زمان وهكذا فيلزم التسلسل والعرض منه ان لا يلزم من فرض
حدوث الزمان قدمه على ما توهمه جماعة والحدوث الذاتى محقق قد عرفت ان
معنى الحدوث الذاتى على مصطلح المتاخرين هو مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به
الامام الرازى وغيره من احتياج الشئ فى وجوده الى غيره فراجع البه اذ الحدوث
باى معنى كان يعتبر فى مفهومه المسبوقية فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا

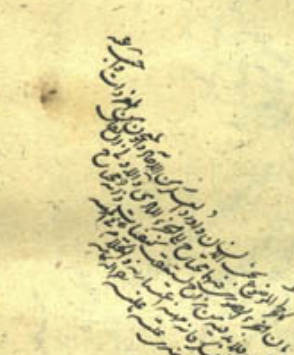
بل ما يلزمه من كون الشئ فى وجوده مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتى بهذا المعنى
ظاهر مكشوف اذ لا شبهة فى حاجة الممكن الموجود الى علة وهذا هو مراد المصنف
ولهذا لم يشر الى بيانه واما الحدوث الذاتى على مصطلح القدماء اعنى المسبوقية بالعدم
الذاتى فيمكن بيانه اعنى بيان سبق العدم الذاتى للممكن على وجوده بنوعين من السبق
احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتى اذ لو لا عدمه
الذاتى لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل من انه لو تقدم العدم
على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة وهو خلاف مذهبهم كما
فى محاكمات قطب الدين فجوابه ان العدم الذاتى كالامكان وسائر الاعتبارات اللازمة مأخوذة فى جانب
المعلول فلا يقدح شئ من ذلك فى بساطة العلة وهذا ما وعدنا لك سابقا وثانيهما
التقدم بالمهية الذى قد حققنا انه قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذى
قد قال الشيخ فى بيانه ان للمعلول فى نفسه ان يكون ليس وله من علته ان يكون
ليس اى موجودا والذى يكون للشئ فى نفسه اقدم عند الذهن بالذات لا بالزمان
من الذى يكون له عن غيره فيكون كل معلول ابدا بعد ليس بعد بتة بالذات هذا
كلامه فمقصود الشيخ من التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات
على ما بالغير هو هذا التقدم اذ التقوم الما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير وليس
بحاصل لما بالغير الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق ههنا ملاك التقدم بالمهية فما بالذات
متقدم بالمهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا اعنى بيان التقدم بالمهية هو مراد
من قال فى بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان ارتفاع حال الشئ بحسب فى انه لكونه
مستلزما لارتفاع ذاته يستلزم ارتفاع ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب
فلا يقتضى ارتفاع حاله بحسب فى انه لا بيان التقدم بالعلية او بالطبع ليرد عليه ما
اورده شريف المحققين فى شرح المواقف وفى حاشية الشرح القديم من انه انما يتم اذا
كان ارتفاع حال الشئ بحسب فى انه سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته
موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس كذلك بل بالعكس وان كان لا يستلزم حاصلا

من الطرفين والعجب من المحشى الدوانى حيث توهم ان تعريف الشيخ هو بيان تقدم
العدم الواقعى المقابل للوجود على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له فى نفسه
ان يكون معدوما كما ليس له فى نفسه ان يكون موجودا ضرورة امتناع احد طرفى
كلا طرفى الوجود والعدم الى علة انتهى اقول والجواب ان تعريف الشيخ بيان تقدم العدم
الذاتى على الوجود وهو ليس بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل
للوجود لا بغير تقدمه فى الحدوث الذاتى كما عرفت والقدم والحدوث اعتباران
عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار اى ليس شئ من القدم والحدوث صفة عينية
موجودة فى الخارج خلافا لطائفة من المتكلمين واما القدم مع عدم تصور ذلك فيه
لكونه عدميا لامحالة اذ لا نعنى به سوى عدم المسبوقية لو فرض كونه موجودا
لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم الزمانى عن صفة
القدم فقدمه اما ان يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان كان ذاتيا لكونه مسبوقا
بالعدم الذاتى ضرورة احتياجه الى موصوفه واما الحدوث فلانه لو كان موجودا
لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل موصوفها لحدوثه اما حادث فيلزم
التسلسل على القديم بن بل لهما اعتباران يحصلان فى العقل عند ملاحظة عدم
تاخر وجود الشئ عن الغير وملاحظة تاخره عنه ولما كان مظنة ان يقال انهما وان
كانا اعتباريين لكن لا شبهة فى كونهما ثابتين لموصوفهما فى نفس الامر فثبوت كل
منهما فى نفس الامر اما حادث واما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان
بانقطاع الاعتبار يعنى ان ثبوتهما فى نفس الامر انما يتحقق فى ضمن ثبوتهما فى العقل فكلما
اخبر بهما العقل يمكن وصف ثبوتهما من حيث انه ثبوت لهما بالقدم والحدوث لكن
اعتبار العقل منقطع لامحالة فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين
فى الخارج فلتدبر وقد صدق الحقيقة بانهما اى قصد فى المفصلة بين القديم والحادث
بقيا اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان التردد
بين القدم والحدوث تردد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا يرتفعان

وبين الذاتي والغيري اي وكذا بصدق الحقيقة بين الوجوب الذاتي والوجوب الغيري
في الموجود اما منع الجمع فلما ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو
فلما وقفه الوجوب بالغير على الامكان في الموضوع الموجود لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد
وانما ذكره ههنا للاشتراك في الموضوع الموجود تحقيقا لما في الحقيقة بين الثلث كالمسئلة
السابعة والعشرين في خواص الواجب اعني لوازم وجوب الوجود الكلي يقال لها في اصطلاح
خواص الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا بد ان ما سوى الخاصة الاخيرة
اي كون الوجود عين الماهية غير مختصة بالواجب فان عدم التركب من الاجزاء وعدم كونه
جزء للغير يتحققان في غير الواجب او نقول ما هو خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء
وامتناع الكون جزءا من غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب مذكورة وهي ثلثة يلزم من انتفاء
كل منها امكانه الاولى امتناع التركيب واليها اشار بقوله وبسبطه صدق الذاتي على
المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء مقدارية كالبياض او
كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب كذلك فهو محتاج في قوامه
الى الاجزاء الوجود بة والوجود موقوف على القوام لان مرتبة التقرر متقدمة على مرتبة
الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم الامكان وقال المعلم الثاني
في فصوصه فصل وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا
لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيكثر واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم
بالذات من الجملة فيكون الجملة ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل
الهيولى والصورة لا الجزء العقلي كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركيب
من الاجزاء الخارجية صرورة ان ما ثبت في وجوب الوجود هو الحاصل في الوجود الخارجي
والاجزاء العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث هو
مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركيب بحسب الوجود الخارجي فلا يتم بهذا
الدليل بيان امتناع التركيب من الاجزاء العقلية فقد ذكر شطرا بل امتناع التركيب
من الاجزاء العقلية انما هو من فرع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من







ممهية ووجود كما سنبينه انشاء الله ثم واعلم انه لا حاجة الى بنا هذا الدليل على اثبات
التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة
المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود وعلى تقدير البنا يمكن البنا على
الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية
واجب الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي اي
الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه ومن غيره مركبا حقيقيا لوجوده
حقيقية وذلك لان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها حالا في بعض والا
لم يحصل بينهما وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون حالا لامتناع
الحال في المحل في الوجود كما في العرض وفي الشخص الذي المراد به هو الوجود الشخصي كما
في الصورة على ان الشخص مختلف مساوق للوجود بل عينه كما سبأتي فلو كان الواجب
حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا لان الصورة لا تستغني عنه في الوجود
بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض لا يكون مركبا حقيقيا بل
اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان ذلك وجوب كون المركب من الموضوع و
العرض اعتباريا ممنوع والسند السر في المركب من قطع الخشب والهيئة المخصوصة و
دعوى كونه ممهية اعتبارية مع كونها كالاعراض على السند غير مسموعة الى ان يبين وايضا
وجوب كون ما هو محل الصورة محتاجا اليها في الوجود ممنوع بل المعتبر في الصورة احتياج
المحل اليها اما في الوجود او في التخصص كما في اجزاء العناصر بالقياس الى صور المواليد
فانها انما تحتاج اليها في تخصيصها بتلك الانواع قلت اما الجواب عن الاول فهو ان المراد بالمركب
الحقيقي ان يكون الاجزاء جهة وحدة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد
فان الصورة الانصالية الواحدة هي جهة وحدة اجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا
بحسب الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الحشب في السرير فان جهة وحدتها اعني الهيئة
وان كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع هيئات
القطع واما عن الثاني فهو ان التخصص ليس الا فعلية الوجود ومن شان المادة ان تقبل

لمحصلا بعد تحصل وجود بعد وجود وكل تحصل وجود اخر للمادة المحتاج فيه الى الصورة
فان المحصل الباقي مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر المحتاج هي في هذا الوجود الى الصورة
الباقية وان لم يكن في الوجود العنصري محتاجة اليها فليتفطن واما ما قيل من ان
كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده
واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا مادة حل فيها الجزء الصوري فلا يلزم بما ذكر كما في
العناصر المجتمعة لصور المواليد ودعوى الاحتياج او الانفعال بين الاجزاء المادية
غير مسموعة فالجواب عنه ان وحدة المحال تستلزم وحدة الحل كما سبق فلولا الاحتياج
والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث تصير واحدة بوجه حقيقي لم يمكن حلول الصورة
الواحدة فيها هذا تقرير ما قالوا فيه ودفع ما اورد واعليه والامام الرازي بين في المحصل
امتناع كون الواجب جزءا من غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة
والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المصنف في هذه ان الواجب له علاقة
العلية والمسببية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان هو الانضمام الى الغير كما في
قولنا للوجودات باسرها او الواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز
وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فذلك محال عليه
لانه لا ينفعل عن غيره انتهى وفيه ان الاحاطة الى قطع تلك المسافة البعيدة بل يكفي ان يقال
ولا يكون الذاتي جزءا من غيره اي بحيث ينفعل عنه كما في الممتزجات وذلك ظاهر الخامسة
الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذي به موجوديته هو نفس ذاته لا امر زائد
على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا يزيد وجوده عليه فاشار بقوله وجوده
الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه
زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس المراد بالوجود الخاص ههنا المطلق المضاف الى
خصوصية الماهيات على ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة
الخارجية العارضة له فزيادة المطلق يستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد
الوجود في نفس الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرضي كما هو مذهب الحكماء

المشهور

المشهور في الاستدلال عليه ما قرره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب لكان
زائدا على ذاته لكان صفة له والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية تحتاج
المحتاج ظرفا لنفسها الا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة الخارجية
الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت عليها بالوجود
ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه
فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب وقد تحقق
هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة خارجية وهو انه اذا كان وجوده
زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر والا لم يكن موجودا بها واتصافها
الشيء بالوجود لا بد له من علة بها يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او
غيره الى اخر الدليل واعترض عليه الشارح القوشجي بان التمييز الى العلة هو الامكان كما سبق
فاتصاف شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف وان لا يتصف فلا بد هنا من علة
للاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها بالوجود
ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا اخبط عظيم فان الشيء اذا كان واجبا بالذات
لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف الشيء بامر لا يمكن ان يكون واجبا بالذات
اعني بذاته لا اتصاف بل لو كان كذلك واجبا بذات الشيء بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه
بذلك الامر وهو مقصود المستدل هذا والى ما قررنا اولا اشار الشيخ في الاشارات
بقوله فقد يجوز ان يكون مهية الشيء سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود الشيء
انما هي بسبب المهية التي لشيء هي الوجود او لسبب صفة اخرى لان السبب فقد
في الوجود ولا متقدم بالوجود فثبت ان الوجود ليس في كلام الاشارات وقال في الشفاء والاول
لا مهية له غير الانية وقد عرفت معنى المهية فما افاده والانية في انبذ بيانا تاهدا
فقول ان الواجب الوجود لا يعقل ان يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود بل نقول من
راس ان الواجب الوجود قد يعقل نفس واجب الوجود كالواحد الذي يعقل نفس الواحد

وقد يعقل من ذلك ان مهية هي مثلا انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان
هو الذي واجب الوجود كما انه قد يعقل من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو
واحد فهناك اذن بين مهية يعرض له الواحد او الموجود وبين الواحد والموجود من حيث
هو واحد وموجود فنقول ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون على صفة التي فيها تركيب
حتى يكون هناك مهية ما وتكون تلك المهية واجبة الوجود فيكون لتلك المهية معنى
غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود مثلا ان كانت تلك المهية انه انسان فيكون
انه انسان غير انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك
حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو
ناكل الحقيقة ومصححها فان كانت له حقيقة وهي غير تلك الحقيقة فان كان ذلك
الوجوب من الوجود بلزمه ان يتعلق بتلك المهية ولا يجب وبهذا فيكون معنى واجب
الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالتقرير فذاته من حيث هو واجب الوجود ليس
بواجب الوجود لان له شيئا به يجب وهذا محال وان كان قد يفارق ذلك الشيء
مطلقا فليست تلك المهية البتة بواجب الوجود مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود
مطلقا لانها لا يجب في كل وقت وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت وليس هكذا
حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف اذ احد الحقائق المهية فانه لا يبعد
لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول المهية من هذه الجهة او لشيء اخر وذلك لان الوجود
يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون معلولا فنفي ان يكون
الواجب الوجود مطلقا من حيث هو واجب الوجود بنفسه من دون تلك المهية فتكون
تلك المهية عارضا للواجب الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان ممكن فالواجب الوجود
المشار اليه بالعقل في ذاته يتحقق واجب الوجود وان لم تكن تلك المهية العارضة فانه
ليس تلك المهية مهية الشيء المشار اليه بالعقل انه واجب الوجود بل مهية لشيء اخر لا
له وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هف فلا مهية للواجب الوجود غير
واجب وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان للمهية فلا يخلو اما ان

بلزومها لذاتها او لشيء من خارج ومحال ان يكون لذات المهية فان التابع لا يتبع الا
موجودا فيلزم ان يكون المهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له مهية غير
الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم
المهية لاجلها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها لسبب شيء ومعنى قولنا اللازم
اتباع الوجود ولن يتبع موجودا الا موجودا فان كانت الانية تتبع المهية ويلزمها لا
لنفسها فتكون الانية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع في وجوده وجودا
فان متبوعه موجود بالذات قبله فتكون المهية موجودة بالذات قبل وجودها وهذا
خلف فبقي ان يكون الوجود له لذاته فكل ذي مهية هو معلول وسيأتي الاشباع عن
واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات هي التي باقتضائها ممكنة الوجود واقتابل عرض
الوجود لها من خارج فالاول الا مهية له وذوات المهيات يفيض عليها الوجود منه
انتهى كلام الشفاء والا لكان ممكنا معللا بالجميع اي لو لم يستحل شيء من الامور الثلثة
المذكورة على الواجب لزم امكانه كما علمت مما ذكرنا في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني
كون الوجود عينا في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد الفلاسفة
بذلك انما هو عينية الوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب
غير معلومة والمعلوم غيرها ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وامثال ذلك مما ينبئ
على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المصنف الى الجواب بقوله والوجود المعلوم هو
المعقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فلا ومراده من الوجود الخاص ما قد عرفت
وقوله وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلافه جزئياته في العروض وعدمه
جواب عن استدلال الامام على نفي زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة
نوعية لكونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمه فما يجب الكل فرد منها
ما يجب للاخر فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول
لاعترافه كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب الاسلم

كون الوجود طبيعة نوعية كالمتحيز واتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على
اشياء مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مختلفة الحقيقة
يجب للموجود الواجب لتجرده وعدم مقارنة الماهية والممكن بالعكس قال شارح المقاصد
والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة
الواجب الوجود مجرد محض الواجبية لاشتراكهما اصلا والوجود المشترك العام المعلوم
لازم له غير مفهوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود معقول على الوجودات بالتشكيك
ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شك يحتمل عليها
وهي ان الوجودان اقتضى العروض او اللاعروض تساوى الواجب والممكن في ذلك
وان لم يقتض شيئ منهما كان وجوب الواجب من الغير وجعله الامر انقلم يفرق بين التساوي
في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب الى انه لابد من احد الامرين اما كون
اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم ثم قال واما تعجب
الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية
لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا
بنفسه غنيا عن السبب مبدءا لا استقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر
مثل هذا الكلام عن مثل هذا الامام انتهى كلام شارح المقاصد وقوله وتاثير الماهية من
حيث هي هي في الوجود غير معقول والنقض بالقابل ظاهر البطلان سواء عن اعتراض
الامام على الدليل المشهود بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا لا نسلم انه لو كان المؤثر
في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بيان ذلك ان المؤثر في الوجود
هو الماهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه لا بالوجود بيان ذلك ان
المؤثر في الوجود هو الماهية من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة واما النقض فتقريره
هو انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم ذات الماهية عليها
بالوجود وكذا تقدم الماهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم الماهية الممكنة القابلة للوجود
عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير الجواب ان وجوب تقدم المؤثر في الوجود

بالوجود ضروري غير قابل للمنع فلو كانت الماهية مؤثرة في الوجود لامكن من حيث هي مؤثرة في الوجود
من حيث هي هي بالضرورة وقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله
في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية مختصة لا شبهة في الفرق
التي ادعاها المص فان كون وجوب تقدم المؤثر في وجود الشئ الخارج بالوجود
ضروري بلا شبهة ولا نزاع لاحد وما اورده عليه شارح المقاصد من انا
لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود
الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن مفيد لوجود الغير متصفا بنية على ان فاقد
بان الثابت والايجاد مشترع على وجود الموثر للوجد فان الايجاد فوق الوجود فقط
فلا يعقل ثابت الماهية بلا وجودها الا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الواجب
عبر ذاته الواجبية كان هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا
بخلاف ما اذا كان وجوده بذاته فان هناك ايضا فاقد الذاته بوجوده فلا يلزم
سبب فقط واما عن النقض بالذات فهو ان الذاتي ليس يحتاج اليه في وجود
الماهية بل في قوامها ولا يجب تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالماهية
كما عرف وكذا عن النقض بلوازم الماهية فانه لا يجب تقدم الماهية على لوازمها بالوجود
كما تحقق في موضعه ولعله سيبدي انشاء الله تعالى واشار المص الى الجواب عن هذين
التقضين بقوله في الوجود يعني ثابت الماهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا
في غيره وثابت الذاتي والماهية بالقياس الى ذي الذاتي ولازم الماهية ثابت في غير الوجود
واما النقض بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل
فلو لزم كون الموقوف عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل الموجود عليه بالوجود فالجواب
عنه ان ذلك ليس لحاجة في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود لما عرفت فلا يلزم
كون القابل متقدما بالوجود كيف وقابل الشئ مستفيد له والمستفيد للشئ يجب غناؤه
عنه بخلاف المفيد للشئ فانه لا يجوز غناؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب غناؤه عن
الوجود قبل حصول الوجود ومعطي الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر

وان قيل بان المعقول لكونه موجودا يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك
اى تقدم القابل بالوجود على المعقول فى الخارج انما يلزم حيث كان المعقول موجودا
خارجيا والقابل قابلا له فى الخارج والوجود ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة
فى الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سبأتى ولان القابل من حيث هو قابل
يجب ان يكون منفكا عن المعقول عاريا عنه كما عرفت والمهية اذا كانت فى الخارج
لا تكون منفكة عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بالوجود الخارجى تماما
المهية فى العقل كونها فى العقل منفكة عن الوجود الخارجى لا محالة فتقابلها العقل
بالوجود الخارجى وكذلك الوجود العقلى بل الوجود المطلق الاعم من الخارجى والعقلى
انما يقبله المهية فى العقل لكن لا بان يكون فى العقل منفكا عن الوجود فان الكون فى
العقل ايضا وجود عقلى لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها عن
الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية
انما يجب تقدمه عليها الوجود العقلى لا فى الوجود الخارجى بخلاف فاعل الصفة
العقلية لان هذه الصفة وان كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو فى العقل
لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت
الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال ان فاعل مثل هذه الصفة لا يتقدم بها الا فى العقل
بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف فى شرح الاشارات ان المهية انما يكون قابلة للوجود
عند وجودها فى العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها
فى العقل فقط فلا يرد عليه ما فهمه القوشجى ورده عليه من ان الاضافة اذا
كان امرا عقليا تكون الصفة ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة
لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة عقلية كما
انها قابلة لصفة عقلية فان الفرق فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة العقلية
قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا تفريع تنبيهى
اعلم انه مقتضى هذا الدليل الذى هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته تعم و

وتضر بما نهم بنا المصنف قدس سره فى شرح الاشارات وعزه انما خصصته تعم فرد خاص
من الوجود فانهم بذلك ممتازون عن سائر الوجودات بنفس ذاته وبكونه صدرا للكل
وهو ايضا نفس ذاته تعم وممتازون عن المهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف شئ من
المهيات فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعم مهية وحقيقة
يشاركها شيئا من الممكنات فلا يحتاج الى تميز ذاتى بتميز عما يشاركه الذاتية
مع عزه تخصيصه تعم هويته البسيطة عزه لانه من اجزاء خارجية كما فى الخاصة
الاولى ولا من مهية ووجود كما ثبت فى الخاصة الثالثة ولا من اجزاء عقلية لعدم
اشتراك فى شئ مع عزه فليس له حد يحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية مخالفة
فى الوجود العقلى ومتحدة فى الوجود الخارجى وهو وجود الكل لعدم الحمل وكل مركب من
الاجزاء العقلية فوجود غير مهية فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون
مركبا من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان مهيته هى وجوده وقد سبق ان
الوجود بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا ان قلت قال الشيخ فى الاشارات الوجود الذى
ذات واجب الوجود عن شيئين او اشياء يجتمع لوجب بهما وكان الواحد منهما او كل
واحد منهما قبل واجب الوجود ومقوما الواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم فى
المعنى ولا فى الكم وقال المصنف فى شرحه يريد ذهنى التركيب والانقسام عن واجب الوجود
على وجه كلى وسيتفصل ذلك فى فصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون
عن اجزاء تتقدم على المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن جزء اصلى يتقدم المركب
كتشبيه السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كهوية السرير ولا يكون وجود
الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كالانفصال الى
اجزاء المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كالجسم الى الهيولى والصورة وقد يكون
بحسب المهية كالنوع الى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضى
ان يكون ذات المركب او المنقسم انما يجب بما هو جزء له ليس هو به فان الجزء ليس هو
بالكل وتقرير ما فى الكتاب ان ذات واجب الوجود لو انتظم من شيئين او اشياء

ليس المجموع ولا واحدا منها بواجب الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من
العناصر او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجود الواجب اتصفت تلك المهية
بوجوب الوجود فصارت واجب الوجود كالانسان المتصف بالبحث الصائر بذلك
واحدا كان الواحد من اجزائه بمعنى المهية المذكورة او كل واحد منها كالشيئين او الاشياء
المذكورة قبل الواجب الوجود ومقوما له هف فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى
الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء منتشا بمهية انتهى وفي هذا الكلام صريح
في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا بل يثبت الخاصة الثالثة
ايضا فكيف حكمت سابقا بانه مختص بنفي التركيب عن الاجزاء الخارجية وجعلت نفي
الاجزاء العقلية من فروع الخاصة الثالثة فلعل غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل
مركب من حيث هو مركب فهو في مهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود
او في التقوم فصدا الى غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة
مبرهنا عليه الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول
الثالثة وفي مقام التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب مما ينتهي الى الحاجة في الوجود
بخلاف التركيب من الاجزاء العقلية فانه ابطله بما ذكرناه وبما مثل على ما ذكرنا من ان
الغرض ههنا هو نفي الامكان والحاجة في المهية كلام المصنف في الشرح حيث نقل عن الامام
انه قال لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء
عن السبب الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة لجميعها بان الواجب من اجزاء
ذلك المركب يمتنع ان يكون الا واحدا البرهان التوحيد والباقي يكون معلولا لذلك الواحد
الجزء بكون غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها الشيخ
عنها فقال الاول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس بمتعلق بمسئلة التوحيد
هذا تحصيل استفادتي اعلم انه يمكن ان يفهم قولهم مهية الواجب هي وجوده وانتهت
على وجهين احدهما ان الواجب الوجود ليس له حقيقة ووجود خاص ثم يحمل الوارد
من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري في الممكنات

بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته تغني غناء الوجود على ما سبق ما فهموا من
ان لمهيته نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وقائمها ان ليس له مهية وحقيقة
وراء وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود خاص قائم بذاته على
الاول يكون مناط موجوديته ومصدقا في حمل موجود عليه انما هو كون ذاته بحيث
ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته بنوب مناب الحصة من الوجود المطلق والفرد منه
ويكون هو هذا معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته و
مصدقا في حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود بذاته لا
بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد في احاديث
اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء وذلك كما يقولون
في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا فظاهر لكونه فردا
من الوجود حقيقة واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له الوجود ضرورة
ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه غنيا فذاته كما قالوا
في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند مجرد قائم بذاته وذات
المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونه غير غائبة عنه هنا باعتبار انه مجرد حاضر عند مجرد
علم وباعتبار انه مجرد عالم ووجوب مغايرة الثابت لما ثبت له والحاضر لما
حضر له عنده بالذات ممنوع في وضع اللغة على ان هو افقه وضع اللغة غير لازمة في
الحقائق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهيته فلا يصدق ان ذاته ثابتة له
لغير الذي هو ذلك المهية فلا يكون وجودات المهيات موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لها
تلك الوجودات فهذا هو تركيب الخارج ظرفا لبعض الوجودات لا الوجود بانيا وهذا الوجه الثاني هو
وهو الطائي البرهان اما الاول فلشرح محيم به قال المحقق الطوسي سترة في شرح الاشارات حقيقة
الواجب ليس هو الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به الحائل لسائر الوجودات فيما
بالذات وقال ايضا الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشترك الذي
لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذ ليس له

جزء فهو نفس انه وهو المراد من قولهم مهيته هي انيته وقال بعضهم في التحصيل الاصح ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء الكون الحق والبرهان اوجبا ان تعض الكون في الاعيان يفترق بشيء ما وبعضه لا يفترق بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان معللا بشيء كان ذلك الشيء سبب الذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وقال ايضا ان تشبيه الجميع اليه كتشبيه ضوء الشمس الى ما سواه الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لو كان للضوء قيام بذاته لكنه بخلاف الا ان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجود الاول ليس له موضوع انتهى وباهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من الهيات الشفاء من ان الاول لا مهية له غير الانية وانهما ان واجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا اكون ذلك الشيء واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي هو ناكد الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني اعني ان ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء سوى نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء كان منشاء لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زائد على ذاته الا ترى ان كونه محيث ينتزع منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرناه هيهنا كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال الكون المهية هو وجودها والمهية لا تجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان ما ينتزع منه انه منشاء لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزائد عليه في العقل بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زائدا على ذاته كما في الحكمة وهو مندفع بالبراهين المذكورة ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشاء لانتزاع الوجود لا بامر زائد فان ذلك ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية منشاء انتزاع الوجود هذا والى الوجه الاول ذهب من لم يقل بان للوجود فردا سوى الحصة ومع ذلك انتسب في

هذه المسئلة الى الحكماء هو في الحقيقة يقول بعينية الوجود الى عينية منشاء انتزاع الوجود كما وسبق المدقق بذهب الى هذا المذهب لكن يجعل مناط موجودية انفاد هو بينه مع مفهوم الموجود كما هو رايه في صدق جميع المشتقات لا كونها منشاء الانتزاع الوجود نفس ذاتها وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده انتهى وهو باول عينية الوجود الى في المهية الكلية عن الواجب وكونه نفس الوجود اي هوية متحدة مع مفهوم الموجود من دون ان يكون بحيث يحلله العقل الى مهية ومفهوم الموجود كان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو بتركب كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود وبالغ في انكار كون الوجود فاقدا مطلقا وجعلها فردا للوجود بما هو موجود مجردا عن المهية وبجعل موجود بنفسه بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق فهو بثبت لذاته ما يقابل للوجود وينفي عنه المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وبحيث اعترض عليه المحقق الدواني بان مفهوم الموجود لا حالة مهية من المهيات اجاب بانه لا خفاء في ان للموجود مهيات وعوارض وبحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزءها اراد وا بالمهية ما يقابل العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود مهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية وبحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود الحيث مفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك فيرجع بكون شيء موجودا اذا الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود وان الممكن الموجود بفتقر العقل الى سماء موجودة والى ارض موجودة الى غير ذلك فيجد في الممكنات مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم الموجود الحيث ولا غير فان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول ممنوع ثم ما يجري فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويلاحظه بذاتها من غير امر زائد عليها فلا يكون من هذه الجهة موجودة ولا معدوما ومذكورا وقوع كل منهما علة ولذلك ذهبوا الى ان

كل ذى ماهية فهو معلول وما لم يعرف هذا التفصيل المذكور وهو الموجود الذى لا يمكن
تجريده عن الوجود فهو فى ذاته يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون معللا
لا بذاته ولا بغيره ثم قال وبالجملة الموجود الذى عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل
منه فى مدرك من المدارك الا ما هو عرضى بالقياس اليه ولا يمكن ان يحصل منه فى
العقل ما هو عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر فى هذه يجده بحسب
الاعتبار الذهنى عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجود بذاته لا محالة سببا فهو موجود
بلا ذات معقولة لان ذاته الموجود الوجود ومن ثمة قال الشيخ فى تعليقاته معنى
قولنا ماهية ما يثبت انه لا ماهية له وكل ما خطر ببالك فهو منتزع عن ذلك وقال وكان
العلامة المحقق الشارح للاشارات بعض المصرفين سترى ما يطلع على ما نقلناه من
تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر فى الاشارات من ان ماهية انيته على ما هو ظاهر العبارة
وفى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفا فى هذا المقام حيث صرح فى الشفا
بانه لا ماهية له وانه بريء الى من الاشارات ان الله له ماهية هى الانية انتهى اقول انت خبير
بما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان تعقل او لا
لكانت عبر منفكة عن الوجود الذى هو زائد عليها فكون ذلك محالفا الى العلة وهذا
معنى كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له ماهية سوى الانية فهو معلول اذ ظاهر انه
لا اثر فى ذلك لكون الماهية من شانها ان تحصل فى العقل اولا كيف وهو صرح بان
كل ما يمكن ان يحصل منه فى مدرك من المدارك فهو عرضى بالنسبة اليه ولا شك
فى انه تحصل من ذلك الذات فى العقل مفهوم الموجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا
بالقياس اليها وكل عرضى معلول لا محالة سواء كان معلولا للذات او لغيرها
وبالجملة اذا كانت الواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع فى ان يجردها العقل عن
الوجود ويجرد ان تلك الذات لا يمكن حصولها فى العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء
لا يتوقف على حصول شيء منهما بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا لانه
تلك اذا كان زيادة شيء على شيء فى العقل فقط ومعنى كون الزيادة فى العقل هو ان

العقل

العقل ان يلاحظ احدهما بكنه مفهومه بدون ملاحظة الاخر فيتوقف الاحمال الدال على
حصول كل منهما بكنهه فى العقل على كون الزيادة فى العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث
لو فرض حصول احدهما فى العقل لامكن انفكاكه عن ملاحظة الاخر لا على حصوله بالفعل
ولا على امكان حصوله اياه فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث
لو فرض حصولها فى العقل لكان الحاصل منها غير الوجود اذ الزائد هو معنى كون الشيء له
ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون الذات وليس بذات واذا فرض
كونه انما بنفسه لا بماهية لا ذات غير هذه بكون ذاتا هى عين الوجود وفرق المفهوم
الوجود وبينى ان يعلم ان حقيقة الواجب انما يمتنع حصولها فى العقل لكونها عين حقيقة
الوجود وحقيقة الوجود يمتنع حصولها فى الذهن والا لانقلب الذهن خارجا وهذا
الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجى سواء كان قائما بنفسه
او بماهية يمتنع ان يحصل فى الذهن لانه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقته
الواجب عين وجوده اختص امتناع حصول الكنه الذى هو الذات والحقيقة فى العقل
بالواجب دون الممكن فلو كان للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها فى العقل
والحاصل ان للوجود الذى لا يمكن ان يحصل منه فى العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن
ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود من شانه ان يحصل فى العقل ما هو عبارة
عن الذات والماهية المقابلة للوجود بالضرورة واما توهم المخالفة بين كون الواجب
لا ماهية له وكون ماهيته انيته مما لا ينبغى ان يقع من المحصلين فهم محصلى هذا
الذى ذكرنا كان بان هو وجود بحت الواجب الوجود وانه لكونه فردا من الوجود قائما بذاته
واما موجود بحت الممكنات فبقيام افراد حقيقة الوجود على الماهيات الممكنة بانها حقيقيا
عقليا كما هو مذهب الحكماء لا بقيام الحصص الاضافية التى هى افراد اعتبارية حاصلة
من اضافة هذا المفهوم الانتزاعى الى ماهية ما عليها قياما اعتباريا على ما هو مذهب
المتكلمين وذلك لما عرف من ان الماهية غير منفكة عن الوجود والكون فى نفس الامر خارجا
كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام اولا ولا يكون الماهية منشأ الانتزاع هذا

المفهوم منها وان كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وارتباطها به انتسابا وارتباطا خاصين وبناء
على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة كان موجودية الواجب عندهم
انما هي بكونه منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفسه وذلك لما عرفت فيما من ان
كون الماهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالماهية فيما ما
حقيقيا اعتباريا فلا ضرورة داعية الى تقي كون الوجود فردا حقيقيا قائما بالماهية فيما ما حقيقيا
وجعل الوجود محضرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المختص بالجعل الاضافي فيه و
جعل موجودية الماهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لابقيام ما هو فرد حقيقي كما
وقد عرفت ما عندهم على ذلك وهو ورود الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود
فردا حقيقيا وقد اشرنا الى دفعه عند شرح قول الماتن وبتكرر تلك الاحكام الموضوع
والتفصيل ان ورود الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان الماهية اذا لم تنفك
عن الوجود في الخارج كان الوجود صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالماهية توقف
على وجود الماهية قبل الصفة وهو محال في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو
نفس تحقق الماهية لا ما به يتحقق الماهية ووجه بلزم ان يكون الوجود امرا ينضم الى الماهية فتوجد
به وهو ايضا محال لما مر وثالثها من حيث ان المجعول عند المحققين هو ان المجعول الماهية الاتحادية
والاتصاف بالوجود كاسبا في وجه يلزم كون الوجود نفسه مجعولا ووجه الدفع عن
الوجه الاول لما عرفت وهو ان قيام الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف
اذا كانت الصفة خارجية اى موجودة في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا
كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها وعن الثاني انه لا نسلم انه يلزم من كون
الوجود فردا حقيقيا قائما بالماهية فيما حقيقيا ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم الى الماهية
بل الماهية اذا صدرت عن الجاعل وكانت كونها هو وجودها الا انه ليس كونها هو
ما ينوعد العقل من المفهوم الذهني المشترك فان ذلك ليس الا انفكاك عن الماهية في
الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا انفكاك الماهية عنه في الخارج هو كون خاص
متحد مع الماهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف لاختلاف الماهيات

الآن

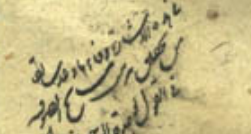
الجزء الثاني من الماهية

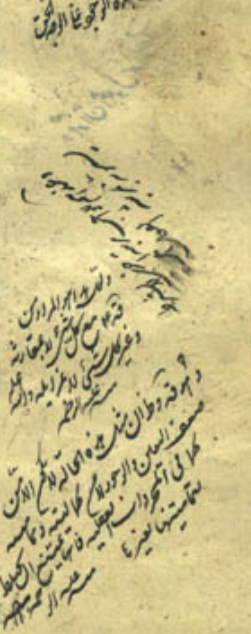
الا ان تلك الانيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي اي اشتراك الحقائق المختلفة
مشتركة في مفهوم عرضي ومعقول كون عروض تلك الانيات للماهيات في العقل ما عرفت ان
للعقل ان يعتبر الماهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول
هو الماهية هو تقي توهم ان تكون الماهيات ثابتة في العدم بلا جعل وجودها يصدر من
الجاعل الوجود او اتصاف الماهية بالوجود فاذا ارتفع هذا التوهم فلا معنى لتعلق الجعل بذاتها
الى جعل الوجود او الاتصاف بعد ان يتقرر ان الماهية قبل الجعل والى هذا ذهب المولى صدر
استاذنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود
مجعولا بالذات والماهية مجعولة بالعرض على عكس ما هو لهم القوم ويطابقه كلام المحقق
في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدء الاول شيء لذلك الشيء هويته فقط
للاول بالتغاير ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية فاذن هيهنا امر
معقول لان احدها الامر الصادر عن الاول هو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة
لذلك الوجود وهو المسمى بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدء
الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا لها
لكونه صفة لها بتقي وهذا ليس كثير استبعاد فيه على ما حققنا مذهب القوم من
تحقق افراد الحقيقة للوجود على نحو ما عرفته وانما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود
انتزاعيا محضا وقد عرفت هناك ضعفه ومن تحقيقنا مذهب القوم ظهر ان المذهب المنسوب
الى طائفة من المشائين كما ليس الا مذهب القوم الا ان المتاخرين لم يأخذوه على ما
فرروه عليهم فلبث في جميع ما حققناه تحقيق عرشي الاختلاف بين وجود ووجود
انما يمكن على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بالماهية لا بهويته ووجود اخر قائما
بهويته وثانيهما ان يكون وجود قائما بالماهية ووجود اخر قائما بهويته اخرى فيكون
الوجودان مختلفين اختلافا في الماهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بذاته
لا بهويته بان يكون الوجودان كل منهما قائما بذاته مزدوجا بهويته لان المغايرة في
الوجود تابع للمغايرة في ذي الوجود وذو الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس

محمد بن ابراهيم الشهير بصدر الدين الشيرازي

هو ان الجعل الاتحادي

الوجود والمغايرة اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذي الوجود لهما فرع على مغايرة
الوجود بن فلو كان مغايرة الوجود بن بعلة المغايرة ذي الوجود بن لزم الدور فانه المغاير في
الشيئين اما بالمادة او بالموضوع او بتمام الماهية او ببعض الماهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على
المغايرة باحد هذه الوجوه الاربعة بحيث لا ماهية ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة
الا اختلافا اصلا وهذا معنى قولهم لا تغير ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليحفظ هذا
الضابط فان بذلك تندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي ان شاء
الله ثم اشارة عرفانية اعلم ان ما قلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في
الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقايق المختلفة للوجود فانه
اذا كان للوجود حقايق مختلفة بحقيقته بحيث يكون بعض تلك الحقايق غير مختلفة بتمام
الحقيقة بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة في المظاهر التي هي
الماهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كان الوجودات المتفاوتة بتلك
الماهيات متعينة بتعينات لزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود لا لزم
التشكيك الذاتي بل في نفس تعيناتها التابعة للماهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف
في ظهورات آثار الوجود كثرة وقلة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت بتعيناتها
الماهيات فمع قطع النظر عن الماهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا
فيكون الفرق بين هذا المذهب ومذهب الحكماء انهم يخصون الواجبة بمرتبة واحدة
هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين بشيء من الماهيات والصوفية يجعلون الواجبة تلك
الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من الماهيات فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اطلاقا
من حيث هي هي مقطوعة عن النظر التعين وممكنة باعتبار اخذها بشرط تعين فتكون الممكنات
في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب
لا يكون بشيء من الممكنات فرد الواجب ولا احاجة الى ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة
في حد ذاتها كما قال الكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا بنا في شيء من التعينات كما ارتكبوه
ليرد عليه ما اشرنا اليه سابقا بل هي متعينة بنفس انها وهذا التعين بنا في جميع التعينات





حيث يمتنع ان يوجد فيها شيء من التعينات وبقاؤها مقارنة تابعة كمقارنة العوارض المختصة
للماهيات وانما المقارنة التي للتعينات معها هي مقارنة تارة وانفعال منها كمقارنة
المعلول للعلة ولا الى ان يقال ان ذلك ظهور وبروز لظهور العقل الا ان مراد العقول
العامية الوسيطة فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مقتضى
ظاهر قولهم من ان الوجود مع كونه عين الواجب غيره بل للتجري والاقسام فلا ينبسط
على ما لا كل الموجودات وظهر بهذا فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وبتنها
انما امتازت وتعددت بتعينات وتعينات اعتبارية وبمثل ذلك لا يحاط الى
ذكرها وقد يوجد بحيث لا يلزم القول بالانبساط ومخالطة مع التعينات لعدم امكان
عروض الوجود الذي هو الواجب القائم بذاته لشيء من الماهيات والدليل على كون الوجود
هو الواجب ان كل مفهوم مغاير لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه لا ينفتح به الوجود بوجه
من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا بنفسه فطاوعه لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه
لم يحكم بكونه موجودا وكل مفهوم مغاير للوجود هو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى
للممكن الا ما يحتاج في كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير هو جعل الجاعل او وجوده له فكل
مفهوم مغاير للوجود ممكن ولا شيء من الممكن بواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود
بواجب وقد ثبت بالبرهان ان الواجب موجود فلا بد ان يكون الا الوجود الذي هو موجود
بذاته ويستغني في كونه موجودا عن غيره فانه وان كان المتبادر من لفظ الوجود بحسب اللغة
ما قام به الوجود فان المنع ما دعى الى البرهان لا غير فلما وجب كون الواجب غيرا حقيقيا
معينا بنفس انه ثابتا بذاته وجب ان يكون الوجود ايضا له لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون
الوجود مفهوما كليا للممكن لما افاد فهو غير في حقيقي ليس فيه امكان التعدد ولا اقسام وقائم
بذاته مغاير عن كونه عارضا للغير فيكون الواجب هو الوجود المطلق اي المعرى عن التقيد بغيره
والانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا
ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود القائم بذاته وذلك النسبة على وجوه مختلفة والحاشية

بعد الاطلاع على مهما تمام الموجود كلي وان كان الوجود خارجيا حقيقيا كما ذكره المحقق الشريف
ملخصا الماذكره بعض محققي مشايخهم وانه قال ولا بعد فيه الا ان الباحثين في العلم بعد المحقق
الدواني في اختيار هذا التوجيه ونسبته الى ذوق المتألهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين
القائلين لكون الوجود افرادا حقيقية كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من
جوع فان كون الوجود موجودا بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غيره انما يتم في الوجود
القائم بذاته وهو الذي لا يمكن ان يكون قائما بجهة من الجهات ولا شبهة في كونه واجب
الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك قائما بالجهات الممكنة وان يكون كل حقيقة
منه بذاتها وما ذكر من وجوب كون الوجود خارجيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة
بذاتها فمن اين يلزم ان مفهوم الوجود الذي هو الكون في الاعيان ليس بكلي وليس لها افراد
حقيقية بعضها قائم بذاتها وبعضها قائم بالجهات الممكنة فان بنوا ذلك على ما بنى عليه بعض المتكلمين
من وجوه الاسئلة المذكورة فوجوه الدفع ايضا قد عرفت مع ان الكلام في هذا البيان المنقول
وانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانما تكلمنا في هذه المسئلة لهذا التطويل الذي لم يكن عنه
من محيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد **المسئلة الثامنة والعشرون**
في ان الوجود المطلق ليست صفة عينية بمعنى كونها موجودة في الخارج بل هي صفة عقلية
موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق من المحمولات العقلية فانه
بقوله من المحمولات الى انه صفة البتة وليست بذات وبقوله العقلية الى نفي كونها عينية
كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل ببيان للدعوى الاولى وذلك لان
مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس من شانه القيام بذاته والاستغناء
عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله لحصوله فيه ببيان للدعوى الثانية اي لامتناع حصول
الوجود في المحل حصولا خارجيا او في الخارج فانه مذكور في الزاما والمآل واحد وذلك لما
مر ادا من لزوم كون الجهة متقدمة بالوجود على الوجود **المسئلة التاسعة والعشرون**
في ان الوجود من المعقولات الثانية والغرض ههنا هو التشريح بهذا الحكم والا فهو لازم من
المسئلة السابقة وكذا الغرض عد عدة من المعقولات الثانية فان كون الشيء معقولا ثانيا

من احوال

من احوال الوجود فنقول هو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت ان
المراد من المعقول الثاني وهو ان يكون الشيء مع كونه من العوارض العقلية ما ليس له
ما بحذاء ذي بقي في الخارج والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس الخارج
امرا يطابقه الوجود الخاص المتحد مع الجهة في الخارج نعم وان كان لكونه فردا للوجود
المطلق مما يطابقه في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون
الخارج ظرفا لوجوده بل المتصف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه جهة
وقد عرفت ان المراد من كون الشيء له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في
الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجودات القائمة بالجهات واما الوجود القائم بذاته فقد
عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار نحو اعتبار كونه وجودا فرد للوجود المطلق ثابت
له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور بل الموجود في الخارج بهذا المعنى
هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يعدان يغير في ما يطابقه كونه
فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا للاعرضيا وقد مر ان مفهوم الوجود عرضي
الذي هو الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من المعقولات الثانية العدم
وجهاتهما اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع لما مر من كونها
اعتبارية فليس لشيء منها ما يطابقه في الخارج وكذا الجهة والكلية والجزئية والذاتية
والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كلا واحد من المذكورات معدود
من المعقولات الثانية والمراد بالجهة كون الشيء ما هو هو الشيء اخرج مثل الحيوان الناطق
للانسان فكون الحيوان الناطق جهة للانسان امر غير من الحيوان الناطق اذا حصل في
العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو
هو للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان المفهوم في العقل بالقياس الى امور اخر
باعتبار صدقه عليها وعدمه وليس لها ما يطابقانه في الخارج اذ ليس فيه موجود هو
كلية او جزئية والفرق بين الكلية والجزئية ان الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل
بخلاف الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا الوصفين عقليين

الشرفي ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوف به العوارض المشخصة وهي تكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا في العقل فتدبر وكذا الذاتية واخواتها اعني كون الشيء ذاتيا لشيء اخر وعرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له وجميع ذلك امور عقلية لبس لها ما بطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد تحقق المراد من المعقول الثاني سابقا فلنرجع الى المهنا ان اخبج البه المسئلة الثلثون في مباحث احكام متعلقه بالوجود والعدم باعتبار حصولها في الذهن واعتبار العقل اياها فاشار اليها بقوله وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين فيتصف العقل بصور في النقيضين وصورتا النقيضين تقتضيان الكون الحاصل في الذهن حقا وفي الاشياء على التحقق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكون ذلك بحسب الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر من ان اضافة الذهن بصورة الحرارة اليس باضافته بالحرارة مع كون صورة الحرارة هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصيل والعدم ظلي فان العدم انما يكون اصيلا وظلا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصيل والعدم الظلي كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين حقيقيين العدم اي رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو التصور المطلق المتحقق في ضمن التصديق واما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا لا العدم الذي انما هو القسم الثابت والمخصص بكون حقيقة الحكم عليه من حيث انه متصور بلا تناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المعقولات في صحة الحكم في انه لا يتوهم من الحكم عليه تناقض ليحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه لا شائبة في تصور العقل لعدم المعدوم من حيث يتنبه عليه بان مثل العقل المعدوم المطلق في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل في العقل هو الوجود الذهني وانما قال ذلك لان الرفع فرع الوجود وبوعنه اي ذلك التمثل في الذهن

الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك التمثل غير متصف بهذا التمثل ايضا فيكون ذلك التمثل ثابتا باعتبار كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله وهو ثابت باعتبار قسيم اي للثابت باعتبار وقوله يصح الحكم عليه اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة وهي انهم حكموا بان الحكم مطلقا سواء كان ايجابيا او سلبيا يستدعي تصور المحكوم عليه ويلزم من هذا ان المعدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه لامتناع تصوره والا لم يكن معدوما مطلقا مع ان هذا حكم بالامتناع عليه فوضع هذه القضية وهو المعدوم المطلق فقد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه هو موصوف بهذه القضية المحكم عليه ويقتضيها الذي هو عدم صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه من حيث انه متصور ومتمثل في الذهن ولا تناقض لان موضوع هذه القضية ذو جهتين احداهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا فيه بالفعل وبهذه الجهة صار محكوما عليه بهذا الحكم والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة يسري الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه ان هذا التمثل في الذهن لو لم يكن متمثلا بعد لامتنع الحكم عليه فلا اشكال اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت والا تناقض والمآل واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس بمعدوم بل موجود في الذهن وكل من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم بامتناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكونها متحدة مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا بناء على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لا على الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري منه الحكم اليها على ما هو مذهب القدماء والمحققين كما لا يخفى ويرد على هذا الجواب ان الفرد اذا كان متحدا مع المفهوم الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فلينذر بذلك المتوهم ويرد

على ما قررنا ولهذا اى ولان للعقل ان يتصور عدم جميع الاشياء تنقسم الموجود الثابت
في الذهن وغير الثابت فيه ويحكم بينهما بالتباين مع استناد هذا الى ذلك تصور ما ليس بثابت في الذهن
المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا بعد وزيف لما عرفت وفي بعض النسخ ولهذا القسم
الموجود اى في الذهن فالمال واجد ونحوه وهو لا يستند الى الهوية الكل من الممانعتين ولو
فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت جواب دخل مقدر تقريره ان الحكم بالامتياز يستدعي
ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية
فيه وهو محال بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك الا ترى ان العقل يحكم بامتياز الهوية عن
اللاهوية وليس للاهوية هوية ولو سلم وفرض ان يكون لما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية
حكم الثابت فكما يمكن ان يكون امر ثابتا بامتياز غير ثابت بامتياز كذلك يمكن ان يكون له هوية
بامتياز ولا يكون له هوية بامتياز بلا بعد ولا محذور واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بقبلها
يعني اذا كانت القضية خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها بالحاد الطرفين في الخارج
اما محققا او اعم من ان يكون محققا او مقدرا فانه يكون الطرفان كلاهما موجودين في
الخارج كذلك اما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان حيوان او بالعرض كما في حمل
العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد عمي لامثل الانسان ممكن لان الحكم فيه على الموجود الذهني
اذ معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون الموضوع وجود في الخارج وجب التطابق
بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا
لنفس النسبة لا لوجودها في ضمير راى في ضمير الحكم والا فلا يكون ضميره بامتياز مطابقته
لما في نفس الامر والا اى وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بالامور الخارجية بان لم يكن الحكم
بالاتحاد في الخارج كما مر بل كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية
والحكم على الامور الذهنية بالامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن وان كان لا محالة
او لكليهما وجود في الخارج كما عرفت فلا يجب في ضميره المطابقة لما في الخارج بل يكون متحدا
بامتياز مطابقته لما في نفس الامر واما في نفس الامر فنفاها نفس الشيء في حد ذاته على ان
يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا في

حد

حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض واعتبار المعتبر سواء كان ذلك
الوجود في الخارج او في الذهن فانه كون الوجود في الذهن لا يستلزم ان يكون بفرض
الفارض فانه نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج نحو
نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن نحو في نفس الامر اذ ما هو في الذهن بما هو
بمجرد فرض الفارض لا غير كزوجية الخمسة وليس جميع ما هو في الذهن دون الخارج فيحتاج
فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجسمية الحيوان مثلا وبين الخارج والذهن هو
من وجه فان انسانية الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان واذا كان الحكم هو
ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين هي اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من الحمل كما سياتي سواء
كانا لوجود خارجيا او ذهنيا فهما اعني الحكم حكاية واخبارا عن نسبة واقعة هي الحكم عنها هي
خارجية لا محالة اذ عن الحكاية سواء كانت خارجية او ذهنية وهذا هو المراد من قولهم ان الصدق
مطابقة هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة مطلقا ليست الا ذهنية
فهذه النسبة الخارجية بهذا المعنى منقسمة الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية لان المراد
بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة الخارجية بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس
الامرية في كلام المصنف هي بالمعنى الاول هي نفس النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة
الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه فتامل حتى تاتي لك كيفية التفصي
عن الاشكال الذي يورد ههنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة
النفس الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق مغايرا للمطابق وقد
تبين لك بطلانه وتوضيحه ان النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وفرض الفارض بالفعل
مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو لم يوجدها او يفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما
في زوجية الاربعة ومناطها كون الاربعة في حد ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر الحكم بزوجيتها
بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه الحيثية في حد ذاتها بل تقول مرتبة تقرر
الماهية سابق على تقرر الوجود كما مر وقد ادركنا الاربعة زوجا مسبوق على كون الاربعة زوجا
في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان تقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان الاربعة في حد

المائة ح ل

السنة السالمية

مهية ازوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا واما ما يقال من ان
نفس الامر هو العقل الفعال فكل حكم مطابق لما هو خصوصا في وكل ما ليس كذلك فهو كاذب
فقال المحقق الشريف فيه ان هذه العبارة لا تدلها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو
ان يجعل الامر ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا بعد تسليم وصف الاحكام
الثابتة في العقل الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان ما ذكره
من ارتسام صور المعقولات في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه
بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه
ايضا وح فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة
في نفس الامر هذا ما يتفق في الجواب المحقق الدواني عن الاعتراض الاول بان المطابقة لا تستدعي
المغايرة بالذات والاعتبار كما تحققته كرارا وايضا المفهوم من كلام ارسطاطاليس في اثولوجيا
ان علم المبادي اجل من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع لا المطابق
للواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث يقصد به صادق وتلك الكواذب
وان كانت ارتسمت فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مقصودا في سماها فان الحافظ لا
يلزم ان يكون هذا عنا بما يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شاء مع الصور الصادقة الحفظ و
القصد بنوع الكواذب الحفظ فقط ويدل عليه انه يصح ان يكون العقل الفعال خزانة للمتعلق بالقصد بنوع
لا لنفس القصد بنوع فلم يحفظ القصد بنوع بالكواذب فلا يتم الفرق بين الغفلة والنسيان فيه
فالاولى ان يختار ان العقل الفعال خزانة للعلوم واللائق بحكمته من كونه خزانة للقصد بنوع الكواذب
ارتسام صور المقصد بنوع بالكواذب فيه لا ارتسام نفس القصد بنوع بما هو فلا يلزم كونه مقصودا
بالكواذب وشتان ما بين القصد بنوع بما هو الآن مدار الاتصاف على حصول الصفة الموصوف بنوعها
لا بصور تلك ما هذا اذا عرفت هذا المعنى فوله لامكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في
صحة النسبة الذهنية التي هي الحكم بالاتحاد في وجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر
لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية صحيحة صادقة والتالي باطل لان ههنا نسبة ذهنية
كاذبة لا محالة كما في قولك الجسم زوج وهي نفس النسبة التي هي مجرد الحكم به وهو مجرد

فرض

فرض الفارض وليست هناك نسبة تحكي عنها مطابقة لها لا في الخارج ولا في الذهن
فالمراد من التصور هو المطابق المحقق في ضمن الحكم المسئلة الحادية والثلثون فيما يتعلق
بالحمل ولتمهيد ذلك قال ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول والا فقد
مر ذلك في اوائل بحث المواد الثلث ثم قال والحمل اي الايجابي تسند احد المتغايرين
من وجه اي فانه وجودا وقد يغايرها من وجه اخر اي مفهوما فمعنى الحمل المفيد هو ان
المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلان معنى الحمل ذلك
اما ان ذلك الوجه هو الوجود والذات دون المفهوم فلا سلم الاتحاد المفهوم مع تعدد
الذات والوجود واما وجوب المغايرة من وجه اخر هو المفهوم فلانه لو لا ذلك لم يكن الحمل
مفيدا بل كان حملا للشئ على نفسه ولو اريد بتعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم بالاتحاد المتغايرين
مطلقا سواء كان بحسب المفهوم او بحسب الاعتبار وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي
اثنينية ما ووحدة اذ لو كان الوحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكان
الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغيرها لذلك الحمل الا ان اشهر افراده هو
الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث به ويفسر الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد
في الوجود اعم من ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون
الموجود بالحقيقة احدهما والآخر موجودا بالعرض كما في حمل العرضيات عليها وحينئذ الاتحاد اما
ان يكون احدهما وقد يكون ثالثا بمعنى ان ما به الاتحاد وهو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان
قد يكون عين احدهما اي يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه فحمله عليه سواء كان موجودا
كقولنا الانسان كاتب او محمولا كقولنا الكاتب انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين
بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب
والضاحك ليس تمام حقيقة ما صدق عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان
والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالآخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لو استند عليه جواب
شك بورود على الحمل الايجابي مطلقا ظهر به ان الحمل محال والا وجب التغاير لبعد واذا وجب
وجب ان يكون احدهما قائما بالآخر ذهبا التغاير لو لا لم يكن بينهما مناسبة بل كان كل منهما

الحكم بالاتحاد

اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والروحي مخلافا بين البياض والروحي فلولا القيام لم يكن حمل
احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر يجب ان لا يتصف
به في نفسه والا لجمع المتضادين فيلزم قيام الشئ بما ليس يتصف به وهو جمع المتضادين
فان قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل لامحالة فيلزم ابطال الشئ بنفسه اجيب بانا
له ان نقول امّا ان يكون الحمل صحيحا اولا والثاني هو المطلوب فلا حاجة الى بيان
على الاول ثم البيان يلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير وجوده فهو باطل قطعا
ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادّعاه وهو قوله الحمل محال لان غرضه ابطال الحمل الايجابي
وربما جرّد دعواه بسبب العصمة عن الحمل على ان له ان يقول مقدّمات الزامية لكم وهذا الزامي
الزامي لكم فيلزمكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع استدعاء الحمل القيام مطلقا لعصمة
قولنا كل انسان ناطق مع عدم تصوّر القيام بين الكلي والجزء الاجنبي انما يلزم لو لم يكن
مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلّم فلا نسلّم استدعاء اعتبار عدم ما هو قائم في تمامه
بالاخر بل الذي يستدعيه لئلا يلزم اجتماع المتباينين هو عدم اعتبار القيام وهو اعم من اعتبار
عدمه لئلا يلزم اجتماع النقيضين واثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل الوجود
جواب بثلث يرد على جعل الوجود على المهية ايجابيا تقريره اثبات ان الوجود للمهية يقتضي ثبوت
الوجود لها بعد الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع النقيضين فيكون ثابتا للمهية
الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت للمهية المعدومة ولا
للمهية الموجودة بل المهية من حيث هي وعلة ثبوت ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا
وجود المهية قبل وجودها فان قبل ثبوت الشئ للشئ اذا كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من
ثبوت الوجود للمهية وجود المهية قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لامحالة
غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت له هو المهية من حيث هي وكان الوجود عنها موجودا في
الخارج لا يلزم اشكال في اثبات الوجود الخارجي للمهية لكون الوجود السابق ذهنيا و
المسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل المطلق بانا نحاله فيلزم كون
المهية موجودة بالوجود الذهني قبل ان يكون موجودة بالوجود المطلق ولا يخفى استحالة

بالوجود فى الخارج هو تقى كون الوجود موجودا فى الخارج قائما بالمهية بان يكون الخارج ظرفا لوجود الوجود على ما هو شان سائر الاعراض لا تقى كون الاتصاف بالوجود فى الخارج بان يكون الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام المص فى شرح الاشارات ان المهية لا تنفك عن الوجود لا فى الخارج ولا فى الذهن وان الحكم بكون الاتصاف بالوجود فى العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر المهية دون الوجود ويغيرها بينهما ويجعل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود السابق وسلبه عنها لا يقتضى تغيرها بل يقتضى الاثبات بينهما وتغايرهما فى الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية سلبا اعنى سلبه عنها وهو معنى حمل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن المهية يقتضى تغيرها عن غيرها من المهيات لتتعين لدى من ينبغى وهو يقتضى وجودها لحصول الوجود للمهية شرط السلب عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن المهية يقتضى تغيرها ان اريد بتغيرها فى الخارج بل انما يقتضى بينهما اى انتفاؤها فى الخارج لا انه يقتضى اثبات انتفائها فى الخارج يعنى ان يكون فى الخارج امر ثابت هو الانتفاء الملزم من ذلك تغايرهما فى الخارج ومسلم ان اريد بتغيرها فى الذهن فانه لازم البتة لكنه ليس بشرط لسلب الوجود عن المهية اعنى للاخبار عنها او انتفائها بل الشرط للحكم بالانتفاء من غير تجدد وراما اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجى فظاهر واما اذا كان المطلق او الذهنى فلان اللازم من كون الوجود الذهنى شرطا للحكم ان يكون هذا الحكم مشروطا بتصور المهية وكونها موجودة فى الذهن لا ان يكون انتفاؤها ذهنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا واما ان الحكم بكون المهية منتفية ومعدومة مطلقا او فى الذهن هل يمكن ان يكون مطابقا للواقع وصادقا فى نفس الامر فقال المحقق الشريف ان كان ارتسام المهية فى العوالى العالية وجودا ذهنيا فلا الا ان يراد التقييد بالعوالى العشرية والا فان لم يكن تصور الشئ بوجه ما وجودا له فى الذهن بل بتصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بلا ريبة وان كان جميع تصورات الشئ وجودا له فى الذهن اجزئى فى تصحيح ذلك الحكم الى تقييده بزمان سابق عليه او لاحق به او ببعض الاذهان والحمل والوضع من المعقولات

الثانية فانا اذا قلنا الجسم اسود فليس هناك فى الخارج امر قائم بالسواد هو الحمل ولا بالجسم هو الوضع بل اذهنا الامران بتغيرها العقل كما فى سائر المعقولات الثانية على ما عرفت فيقال الان استنادا اى يقال الحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك فان حمل الصفة والاعم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت الموصوفية تناسب الموضوعية فان الصفة والموصوف فى الحقيقة محمول وموضوع اورد حكمها عقيب حكم الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا لتسلسل لكونها من الامور المتكررة فلو كانت موجودة فى الخارج لزم ان يتصف بها امر فى الخارج لاستدعائها المحل لاحالة فيحصل موصوفية اخرى فى الخارج وهكذا الى غير النهاية فهى ايضا من المعقولات الثانية كالحمل والوضع وانما احتاجت الى البيان لتخلافهما لكونهما من الاوصاف التى يكون الخارج ظرفا لاتصافها فتشتبه بالموجودات الخارجية فتخلافهما فذكر

المسئلة الثانية

والثلثون فى انقسام الموجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كاشخاص الموجودات العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع فى الخارج كما هو الحق مثل الانسان والحيوان والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود المنسوب وجودا للمعنى الاخر صدق عليه بوجه ما كما للانسان الصادق على الفرس والاعمى الصادق على زيد بل جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها وكجميع المفهومات الكلية عند من لا يقول بوجود الطبايع فى الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقة بان لكون الوجود لهما حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه فى الثانى اذ الصادق وما صدق عليه متحدان بوجوده واما الموجود فى الكاذبة والعبارة فمجازى فانه وان يقال لمسمى زيد الموجود فى الخارج الجارى لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود فى العبارة وفى الكاذبة لكن ذلك اطلاق مجازى لان الموجود فى العبارة هو العبارة وفى الكاذبة ليس مسمى زيد ولا هو متحد معه بوجه بل فى الاول ما يدل على صورته الذهنية الدالة عليه وفى الثانية ما يدل على لفظه الدال على صورة الذهنية الدالة عليه فتصح

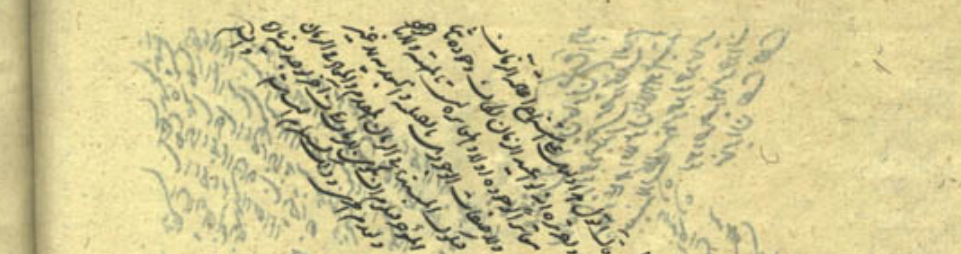
الاطلاق ليس الا علاقة الكلية فظهر الفرق بينهما وبين ما سماه موجودا بالعرض المسئلة
الثالثة والثلثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى
جوازه لعموم انه تعالى شيء قبل الوجود بخبر الاحياد عليه وذهب الحكماء وجماعة من المتكلمين
الى امتناعه مع القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم بانعدام الاجسام بالكلية بل اما
تفيساد صورها ونبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها واما بتفرق اجزائها وجوها
عن الانتقال ويقولون بان تلك الظواهر الواردة في هذا المعنى وبتاويله فصلة ابراهيم كما بانى
تفاصيل ذلك في بحث المعاد ان شاء الله تعالى واختاره المصنف قال والمعدوم لا يعاد ثم اختلفوا
فادعى بعضهم الضرورة فيه واستحسنه الامام فقال في المباحث المشرقية ونعم ما قال
الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد
عقله القويم بان اعادة المعدوم ممتنع وقد يقال انه يقول ان اعادة المعدوم تتطرق
في المكان فكما تتطرق في الزمان وكما ان حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان
اخر من دون حصوله في مكنة ما بينهما محال بالبديهة كذلك حصول الشيء في زمان
بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين محال بالبديهة
واجيب اخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم
عليه بصحة العود فقرروا ان معنى الاعادة هو ان يكون الشيء موجودا في زمان ثم عدم في
زمان ثان ثم وجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان قد بطل ذاته فلا يكون
ذاته ثابتة بنا على ما تقرر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان الثاني
لامكن الاشارة الذهنية بحكم على الموجود في الزمان الثالث انه هو الموجود في الزمان الاول وقد
عدم كما في الصفات التي لا يلزم من اعدامها عن الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف
وبطلانها مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم عاد
عليه البياض في زمان ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث
انه هو الابيض في الزمان الاول وعلى الابيض في الزمان الاول انه هو الذي عاد ابيضا في
الزمان الثالث واما اذا لم يكن الذات ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى

الى الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز في مدة بقائها واختلافها مع الحفاظ على وحدة الذات
لم يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول وعلى الموجود الاول انه هو الذي
اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون الموضوع واحدا
الا ترى انه لو فرض انه موجود مستانف لم يكن نسبة المفروض انه معاد الى الموجود
في الزمان الاول اولى من نسبة المفروض انه موجود مستانف اليه اعتبر ذلك بالنقش
حرف كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه وبشكله
اخر كتب في ذلك الموضع ابتداء من دون ان كتب قبله اولا ثم محي فمعنى كلام المصنف
يمنع الاشارة الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه الذي عيد
فلا يصح الحكم عليه ولا بعيد في لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان ابطل ذاته
في الخارج لكنها ثابتة في الذهن فيصح الحكم عليها قلت الموجود في الذهن ليس هو الموجود
في الخارج بعينه بل مثله كما مر وليس معناه انه يمتنع الحكم عليه لاستدعاء الحكم بصحة الوجود
وجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل سائر المتاخرين في تقرير هذا الدليل فاعترض
عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود او بسلبها بل بصحة الوجود والحدوث
مطلقا اذ ذلك فيلزم ان لا يصح الحكم عليه بامتناع العود ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد
مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل مثل هذا الاستدلال وما ذكرنا
هو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في التعليقات اذا وجد الشيء وقتا ما ثم لم يعدم واستمر
وقتا اخر وعلم ذلك او شوهد علم ان الموجود واحد واما اذا عدم فلم يكن الموجود الباقي او
لكن العائد الذي حدث ب ولكن الحدوث الجديد يدرج ويلبس حكم في الحدوث والموضوع والوجود
وغير ذلك ولا يحكم العقد الا بالعقد فلا يتهرب عن ج في اسحقاق ان يكون منسوبا اليه
دون ج فان نسبة الى الامر مشابهين من كل وجه الا في النسبة الى نظر هل يمكن ان
تختلف بينهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلفا فليس ان يحمل لاحدهما اولى من ان يحمل الاخر
فان قيل انما هو اولى ب دون ج لانه كان لب دون ج فهو بعض هذه النسبة واحتمل المطلوب
في بيان فساد قول الخصم انما كان اولى اذا صح ما ذهب من قول ان الشيء حال

يتفقد من حيث هو موجود وبقي من حيث في الله بعينه ذاتا ولم يفقد من حيث هو ذات
اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الحاني يبطل بين وجوه اخرى واذا لم يسلم ذلك
ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذاتا ثابتة لم يكن احد الحادثين مستحقا الان يكون قد
كان له او هو الموجود الثاني دون الحادث الاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا
او لا يكون واحد منهما معادا واذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع
كل واحد منهما غير ضده مع الاخر فانيا مستمر الوجود واحدا او ذاتا ثابتة واحدة كان باعتبار
الموضوع الواحد القائم موجودا او ذاتا ثابتا واحدا وبحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين
فاذا فقد استمراره في هذه ذاتا واحدة بقي له الاثنينية الضرورية لا غير قال في الشفا
بعد ما اثبت ان المعدوم ليس بشيء وثابت وانه لا اشارة اليه ولا خبر عنه بعد البتة
ومن تفهم هذه الاشياء يتضح له بطلان قول من يقول ان المعدوم بعاد لانه اول شيء يخبر
عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد
بدله فرق فان كان مثله انما هو لعينه ليس هو لانه ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان
هذا غيره ذلك فقد صار المعدوم موجودا على الغير الذي اوتمانا اليه فيما سلف انتهى
كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله ولو اعيد لتخلل العدم بين الشيء ونفسه اذ للفرض
ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل في
في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمان الاول والثالث فتخلل العدم الذي فيه بين
الموجود فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء ونفسه
باطل بالبطلان كيف وهو يعينه تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش من تقدم الشيء
على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بداهة بطلانه فان قيل لا نسلم لزوم تخلل العدم
بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه بحيث وقتين
وبطلانه ممنوع قلنا لما كان طرفا بين العدم مستلزما لبطلان الذات وعدم كونها ذاتا ثابتة
لزم من تخلله بين الوجودين تخلله بين الموجود بين بالضرورة كيف واختلاف الوجود بسبب
اختلاف الذات لكون الوجود اما عين الشخص او مساويا له فلا يتصور تعدد الوجود مع

وحدة

وحدة الذات المشخصة واعلم ان صاحب المواقف جعل هذا الوجه بيانا للدعوى الضرورية
حيث قال والخصم بدعي الضرورة تارة ويلجئ الى الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا التقابل
العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون
المعاد هو المبتدأ بعينه فاورد عليه شارح المقاصد انه مخالف لكلام القوم والتحقيق
فان ضرورية مقدمة الدليل لا يوجب ضرورية المدعى هذا واشار الى الوجه الثالث
بقوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لم يبق فرق بين المعاد وبين
الموجود الاول الذي هو قبل الاعدام لكون الزمان من المشخصات كما سبق فيلزم ما ذكر
فتدبر الكلام لو اعيد المعدوم لا عيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اي بين
المعاد من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان يكون المبتدأ في
الزمان الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول بانضم وصف اولية
لكونه من عوارض الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث
فيكون من حيث هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين بين ايضا
وهو معنى قوله وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ كان
قبل الاعدام والمعاد بعده قلت لما وجب في المعاد اعادة زمانه السابق ايضا وهو سابق
على زمان الاعدام فصدق على المعاد ايضا انه قبل زمان الاعدام ثم انه يلزم من اعادة
الزمان السلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين هما تخلل العدم بينهما
الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين اعني يكون الاول في زمان سابق والثاني في زمان
لاحق لما خلا ان العوارض الغير المشخصة لو وجب لا بعدادا الشخص بالضرورة فضلا عن ان
تخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار
بقوله ويلزم التسلسل في الزمان هكذا وقع بصيغة المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي
فهذه المفاسد الثلثة مرتبة على لزوم اعادة الزمان الذي هو الثاني ولهذا جعلناها اوجها
واحدا وجعلها العلامة والشارح القديم ثلث دلائل بحمل المبتدأ على مستانف مثل المفروض
معاد بدلا عنه وبنا صدق المتقابلين على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات



ويختص لزوم التسلسل بامتناع اعادة الزمان وذلك بجعل كل واحد من المفاسد تالبا
عليها للمقدم المذكور بتقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق فرق اى لو جاز اعادة
المعدوم لجاز ان يوجد مثله بدلا عنه فى وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد ومثل
المبتدإ الآتى المثل ليس هو الذى عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم
وتقرير الثانى لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيان الملازمة لو اعيد ما زال
عنه الوجود فالوجود الثانى اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الموجود الاول
بل هو موجود اخر غيره واما عينه فيكون ذلك الشئ بعينه مبتدا ومعادا فصدق المتقابلان
عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان الذى قد عدم لزم التسلسل فى الزمان اذ لم يبق
فرق بين الزمان المبتدإ والمعاد اللذين قد تخلل بينهما العدم الخ لا يجرى كما مر فى
ثالثة كما توهمه الشارح القوشجى حيث قال وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثالث الوجه
يجيب ما يلزمه من المفاسد الثلثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل المبتدا
على المسافر بوجب النكرار لكونه معتبرا فى الوجه الاول واما كون الزمان من المتخصصات
فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذى كان امس حتى ان
من ينكر خلاف ذلك بنسبة الى السفسطة وحكوا انه قد وقع هذا للشيخ مع احد
تلامذته الذى كان مصرا على كون الزمان من المتخصصات فقال ان كان الامر على ما تزعم فلا
يلزمنى الجواب لانى غير من كان بباحثك وانت ايضا غير من باحثتنى فبهت التلميذ وقال
سبانى فى مبحث التخصص ان كون الزمان من جملة المتخصصات انما هو بالاضافة الى الشئ
واللاحق بمعنى ان زمان الشئ لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان
او متاخر عنه بالزمان لا مطلقا فلو اعيد الموجود فى الزمان الاول فى الزمان الثالث
يجب ان يعاد الزمان الاول فى الزمان الثالث ايضا والا لزم اشتراك الزمان واحد بين
ما هو موجود فيه وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه وايضا يمكن ان يقال ان فى الموجود
الزمانية زمانا قائما من اول وجوده الى اخر الانفصال من جملة المتخصصات كما ان لها
وضعا ما وكيفا ما من الامور الواردة عليه والاوضاع المبتدإ له عليه والكيفيات

العارضة

العارضة له الى غير ذلك من الاعراض المكتنفة به على سبيل الاتصال كذلك وهذا لا
يمكن انكاره وهو كاف ههنا لانه اذا اعيد المعدوم بعد معدوم زمان تخلل بين وجوده
على سبيل الاتصال المكونة من جملة مختصاته فاذا اعيد مع اعادة المعدوم زمان ما
من اول وجوده على سبيل الاتصال يترتب عليه المفاسد المذكورة لا محالة والمقطوع
بعدم كونه مشخصا والمعدوم بخلافه من السفسطة انما هو الزمان المخصوص لا زمانا
ما من اول وجوده بل الامر فى هذا بالعكس من ذلك والحكاية المنقولة على تقدير
ثبوتها لا تدل الا على خلاف ذلك والموجود فى بعض الرسائل هو مطالبة بعض الباحثين الشيخ بالدليل
على بقاء الذات فى الانسان وجواب الشيخ عن ايراد بعض الباحثين على مسئلة اخرى معهما نحو
الشيخ كيف تجعلنى المسموع منه مع تجويزك بدل الذات فلعلها موجودة منه ولا تخفى ان
غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات دليل اخر على امتناع اعادة
المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع اسبابه من الحوادث المتسلسلة
الغير المتناهية وهو محال فلينامل والحكم بامتناع العود لامر لازم للمهية فجواب عن السؤال
القائل بجواز اعادة المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا
لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى مهية المعدوم فقط او الى لازمها او الى عارض
من عوارضها وعلى الاول والثانى يلزم ان لا يوجد ابدا لان عود الوجود عبارة عن
الوجود ثانيا فاذا كان المهية اولا ومهما منشا لامتناع الوجود ثانيا يلزم ان يكون منشا
لامتناعه ابدا فان الاول والثانى بينا لانتفائهما فى ذلك ضرورة ان مقتضى ذلك الشئ
ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشا الامتناع جاز الزوال فيجوز
زوال الامتناع فيكون العود جائزا وهو المطلوب وتقرير الجواب ان حكمنا بامتناع العود
انما هو لامر لازم للمهية اى لمهية المعدوم بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم
بعد الوجود وهذا الوصف لازم للمهية اى لمهية المعدوم بعد الوجود لا ينفك عنها
اصلا ولا يلزم من ذلك امتناع الوجود ابتداء اذ ليس هناك وصف العدم بعد الوجود
الذى هو منشا للامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك مهية المعدوم بعد الوجود اعنى

المهية الموصوفة بهذا الصفة بالتحقق لازمها الذى هو وصف العدم بعد الوجود لان
من عدم تحقق الامتناع هنا لا تخلف مقتضى لازم المهية عنه وحاصل الجواب منع
وعندى لا تم انه لو كان منشأ الامتناع هو المهية او امرا لازم المهية يلزم امتناع
وجودها ابدا لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالمهية المقيدة بوصف العدم بعد
الوجود ويكون منشأ الامتناع امرا لازما لهذه المهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا
يتحقق حيث تجرد المهية من هذا القيد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم
عنه هنا لان المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو ملزوم له من حيث هو ملزوم له
ويظهر من هذا التقرير انه لا يتعين فى الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم المهية
لجواز اختيار كونه هو المهية ايضا بل لا يتعين اختيار الشق الاول بل لجواز اختيار الشق
الثالث ايضا اعنى كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فينفسخ حينئذ الجواب حقا
بيان ذلك ان كل عارض اذا فيد المعروض به يصير لازما فوصف العدم بعد الوجود
لازم للمهية المقيدة به وعارض للمهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالمهية المهية
المقيدة فنختار كون منشأ الامتناع هو المهية اولازمها كما عرفت وان اراد المهية المطلقة
فنختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعنى جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون
ذلك العارض مانعا من الزوال عن المهية المقيدة به فيجاز الزوال عن المطلقة والحكم بامتناع
العود مختص بالمهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف فى الموضوع اعنى
المهية المعدومة وقد يسند المنع باعتبار التصرف فى المحمول اعنى الوجود المعاد فيقال
لجواز ان يكون الوجود الذى يقتضى المهية اولازمها امتناعه الوجود هو المقيد بكونه
بعد العدم الطارى فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع
الاخص امتناع الاعم او الاخص الاخر ولا من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امكان
اخص امكان اخص اخر وكون الوجود امرا واحدا فى نفسه غير مخالف الا بالاضافة على انه
لو سلم لا يقتضى مساواة افراده الحاصلة بالاضافة فى الامتناع والامكان والوجوب
كما توهمه صاحب المواقف ولنعلم ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين انما

هو اجتماع وصفى العدم اللاحق والوجود السابق ودعوى الضرورة فى خلافه غير مسموعة
فلا يجديه ما توهمه الشارح القوشجى من انا نعلم ان المسبوقية بالعدم لا يكون منشأ لهذا
الامتناع والا لم ينصف مهية بالحدوث على الثانى ولم يخرج مهية من العدم على الاول
وكذا المسبوقية بالوجود والا لم ينصف مهية بالبقاء على الثانى واما على الاول فلان
الوجود الاول انما يفيد المهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا بالضرورة لا يقتضيها
عما هى عليه من قابلية الوجود ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماع هذا فى هذا الامتناع هذا
واعلم ان المتكلمين جعلوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما فى شرح المقاصد ان المعدوم الممكن
قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فلو وجد الاول فاما ان يفيده زيادة استعداد لقبول
الوجود على ما هو شان سائر القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل بعد حصول
قابلية الوجود ثانيا اقرب واعاد على الفاعل هو ان ويشبه ان يكون هذا هو المراد بقولهم
وهو الذى يسمى بالقوى ثم بعيد وهو هون عليه وان لم يفده زيادة الاستعداد فمعلوم
بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود فى جميع الاوقات والجواب
عنه بما تقدم ظاهر وتقريره ان اردت ان مهية المعدوم من حيث هى قابلة للوجود مطلقا
فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مهية المعدوم المسبوقة بالوجود ايضا قابلة للوجود
ولا ان يكون مهية من حيث هى قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطارى وان اردت ان
مهية المعدوم على اى وجه اخذت قابلة للوجود على اى وجه اخذ فهو ممنوع ولا يلزم
الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون مهيته من حيث هى قابلة للوجود
مطلقا وكذا الممتنع ما يكون مهية من حيث هى غير قابلة للوجود مطلقا على ان حديث
الافريدية مما يبتنى على ثبوت المعدوم وقد اورد عليه ايضا ان المقبول اذا حصل بالفعل
فقد خرج القابل من حيز مراتب استعداده وما ليس فى القابل استعداده لا يمكن حدوثه
فكيف يصير قابلية للوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات
من قابلية الوجود فى جميع الاوقات واما الاهون بنده فلم اره مع انه يمكن ان يكون من جهة القابل
بزيادة استعداد او القبول لا ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعلية فان

نسبة قدرة الفاعل تم الى الكل على السواء فحينئذ راجعة الى الاقرب فقال شارح
المقاصد الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء وما يبقى من المواد
الى ما كانت عليه من الصور والتاليف على ما يشير اليه قوله ثم قل ان يحييها الذي انشاها
اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد
القائم به دليل آخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على امتناعه الامكان
كما قالت الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذروه في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم
البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل
ههنا على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون الكثير عالما يضم دليل على استحالته
ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا بصار عنه الا بدليل فهو باطل لان الوجوب و
الامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى جهة موضوعه فالم
يقم دليل على ان الشيء من اي قسم يعلم حاله فمعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه
ولا على امتناعه لا ينبغي ان ينكر بل ينزل على بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال
لانه بمقتضى امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كتبه ان من تعود ان يصدق في مثل
دليل فقد انسلخ عن فطرة الانسانية المسئلة الرابعة والثلثون في اقسام الموجود الى
واجب الوجود وممكن الوجود وبيان طرفي من احوال الممكن من حيث الامكان لا مطلقا فانه
سياتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب
قد سبق بانسها واحوال الواجب سياتي في المقصد الثالث فقال وقسمة الموجود الى
الواجب والممكن ضرورية فان العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث
يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وظاهر انه لا يجب له
العدم ايضا لقرض كونه موجودا وهو الممكن ولا احتمال للموجود سوى ذلك وردد على
الموجود من حيث هو دون المقيد وعدمه على ما هو شان مورد القسمة في كل تقسيم
من ان لا يقيد بشيء من القيود ولا بعدمه بل يؤخذ مطلقا لا بشرط من القيود ولا بشرط
القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على المهية لا باعتبار العدم والوجود

جواب شك يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة المهية الى الوجود والعدم
وكونها قابلة لكل منهما وكل مهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الخلو عنهما فاذا
حكم على مهية بامكان الوجود فان كانت موجودة فلا يقبل العدم لاستحالة اجتماع
النقيضين وان كانت معدومة فلا يقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان
على المهيات وتقرير الجواب ان كون المهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها
عنهما لا يستلزم ان يكون الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم
اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط
ان تكون موجودة ولا بشرط ان تكون معدومة فانه يصح اعتبارها وملاحظتها كذلك
وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار شيء لا يستلزم عدمه كما مر مرارا فقد
الامكان قد يكون الذاتي للعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اعلم انه كما ان الموضوع
قد يكون نفسها الا الملاحظة بعض اخوتها ولا يكون هو من حيث هو الا الملاحظة
غير ملحوظ بذاته فلا يمكن ان يحكم عليه من هذه الجهة بحكم من الاحكام ضرورة كذلك
وجود المحكوم عليه من حيث هو محكوم عليه ملحوظ بذاته ملتفتا اليه بنفسه كالمرات
فانها محسوسة فانظر الناظر اليها ببصره فيها صورة وجه المرشدة فيها لا يلتفت في هذه
الحالة من حيث انه ناظر الى صورته الى المراة ولا يلاحظها بذاتها مع كونها محسوسة له
في هذه الحالة لا محالة فلا يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة بشيء من الاحكام بخلاف
ما اذا نظر فيها ملتفتا الى نفسها ملاحظا لجوهرها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد
كذلك المعقولات قد يكون الذهن ملاحظا غيرها من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث نفسها
وذلك كجميع الصور العلمية الحاصلة من الاشياء في الذهن مثل صورة السماء الحاصلة
في ذهنك فانك اذا التفتت اليها من حيث انها صورة السماء يكون الذهن ملاحظا السماء
وليست ملحوظة في نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة وفي هذه الحالة بانها
جوهر او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفتت اليها من حيث نفسها اعني من حيث انها
شيء من الاشياء وحاصل في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض الى غير ذلك

وكذلك المعلومان المدركان بتلك الصورة العلمية من حيث انهما معلومان قد يكون بعضها
الذهن ملاحظا بعضها غير ملحوظ بعضها اما متنافيان بالذات انهما امثال الامكان واللزوم والوجوب
والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا معنى معقول اذا اعتبره العاقل ليعرف به حال
الجهة التي هي معقول اخر بالقياس الى الوجود والعدم بكون الذهن في فرض حال الجهة
والوجود ولا يلتفت البتة باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان يحكم عليه بانه
موجود ام لا يمكن وجوده ام واجب الى غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه
بانه معنى موجود في الذهن وغير موجود في الخارج وانه واجب وجوده وثبوته للجهة
بناء على انه لازم لجهة الممكن كما مر الى غير ذلك وغرض المصنف من هذا الكلام دفع شك يورد
ههنا فيقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن
جهة الممكن وهو محال لما مر من ان الامكان لازم لجهة الممكن ووجب ايضا اتصافه بذلك
الوجوب لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات للملازمة المحذور المذكور وتقرير
الجواب ان الامكان حين يحكم على الجهة بانه اتصافه به الذهن في العقل لملاحظة حال الجهة
فلا يكون ملحوظا بانه فلا يمكن الحكم عليه حينئذ انه واجب الثبوت للجهة دائما نعم اذا التفتنا
اليه في نفسه نحكم عليه بانه واجب ثبوته للجهة وهذا الوجوب ايضا حين يحكم ان الامكان
واجب الثبوت للجهة غير ملحوظ بانه لكونه الذهن ملاحظة حال الامكان فلا يمكن ان يحكم
عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا
فظهر ان الحكم على الجهة بالامكان من حيث انه حكم على الجهة بالامكان لا يستلزم الحكم على
الامكان بالوجوب او عدم الوجوب لجواز زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا
ان نغير الوجوب ووجوب الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية للزم المحال
لكن ينقطع اعتبارنا لاحالة بانقطاع التسلسل وهذا الشك مع جوابه يجريان في جميع المفهومات
التي يتكرر نوعها بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها اقترض وجود فرد اخر كالتوأم مثلا
فيقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك
بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا لما عتباران احدهما من حيث انه حال الذهن في اللازم
واللزوم

وبهذا الاعتبار الذي تعرف حالها والبس من هذه الجهة يحكوم عليه بشيء من
الاحكام وثانيهما من حيث انه معهوم من المفهومات فاذا لاحظها العقل من هذه الجهة
يحكم عليه بانه يجب لزومه للملازم وهكذا حتى ينقطع الاعتبار فجميع امثال هذه الامور
يجب كونها اعتبارية للملازم التسلسل في الخارج وينقطع بانقطاع الاعتبار واعلم ان
معنى كون الشيء كالتوأم مثلا اعتباريا ليس انه باختراع العقل يلزم انه لو لم يعتبره العقل
او فرض عدم عقل وذهن لم يكن مختفيا فيتحقق الانفكاك بل معناه كون موضوع ما في نفس
الامر بحيث لو اعتبره العقل لانتزع منه معهوم المحمول فانك اذا عرفت مراد ان انفكاك
المحمول في ظرف لا يستلزم انفكاك المحمول فيه فان قلت انفكاك سبب المحمول كاللزوم والتسلزم
انفكاك المحمول لكن بعض تلك اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانفكاكه يستلزم انفكاك
المحمول ضرورة ان ثبوت شيء لشيء وان لم يستلزم ثبوت الثابت لكنه يستلزم ثبوت المثبت له
قلت حكمنا بانفكاك اللزومات التي هي مبادي المحمولات ليس معناها انفكاكها بالكلية بل
معناه انها ليست موجودة بصورة متغايرة وان كانت موجودة بوجود مايتزع منها عن
الموضوع الاصل فالقدر الضروري من ثبوت المثبت له اعم من ان يكون بثبوت عليه او
بثبوت المنتزع منه اذا كان الاثبات يحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات
فليتدبر وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقيا في العقل لان الامكان
عقلي فقد مر ان الحكم اذا لم يكن الامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحيحه ان
يكون مطابقا في الخارج بل في نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية
لما مر من كونه اعتباريا مع كونه محمولا على المعدومات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام
تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان يحسب العقل كما هو شان المعقولات الثانية لا دفع
توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا مشكلا بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان
على الممكن صحيحا بانيا على توهم وجوب المطابقة للخارج في صحيح الحكم مطلقا والا لكان
المناسب ايراده فيما سبق حيث اثبت اعتبارية الامكان المسئلة الخامسة والثلثون
في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر كما قال والحكم بحاجة الممكن الى المؤثر

الذى هو فى قوة الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح ضرورى اولى بان يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه بان يتصور الممكن من حيث يتساوى طرفاه بالنظر الى ذاته وبتصور المؤثر من حيث ان المراد منه ما به يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن يحتاج فى حصول الوجود او العدم له الى مرجح لامحالة ولقد يشكك فى كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجرى فيها التفاوت بالجلاء والخفاء فاشار الى دفعه بقوله وخفاء الشدة فى الخفاء الضرورى غير قادح فى كونه اوليا لان الشدة فى الاولى ما لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شئ اخر يخفاؤه وعدم حصوله قبله لا يقدح فى اوليته فالاولى قد يكون خفيا لخفاء فى تصور اطرافه اما لنقرر بها او لقلة الاسباب المفتقرة الالتفات الذهن اليها والشدة فى المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم او وصفى اخر لا من حيث انه ممكن متساوى الطرفين لذاته لعدم التفات الذهن الى معنى التساوى لاحتياجه فى حصول هذا المعنى الى نظر فان الحكم بكون التساوى ثابتا للممكن من الاسباب المقتضية للالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوى الطرفين فكون هذا الحكم نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم يوجب نظرية التصور المذكور كما توهم فتنوقف فى حكم المذكور لاجل ذلك فان قيل ما اشرتم اليه كلام المجمل من كون اختلاف الاوليات فى الخفاء والجلاء منحصرا فى ان يكون لخفاء تصورات الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن لمانع ان يمنع جواز اختلافها فى انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس الى ذهن واحد كجلا ولبعض الاشخاص بقرب بين النظم والترتيب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة قلنا ان مراد القوم انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالخفاء والجلاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا شك فيه وليس مرادهم ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة

لا يجوز

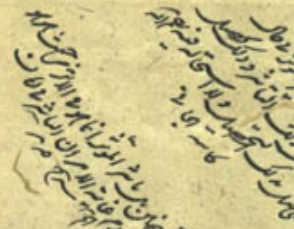
لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما ما ذكر من الاختلاف فى الفرق بين النظم والترتيب والالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التى حكم فيها بالفرق قد تكون من قبيل الوجدانيات لا من قبيل الاوليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعنى كون الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا فاستدل عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوى الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا معنى اقتضاء جهة الممكن تساوى الطرفين ووقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحان هو هو غير لازم فان قبل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات ضرورة انتهاء الامر اليه قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثانى ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد ولم يتحقق امر حدث بعد ان لم يكن فيكون موجودا فلا بد له من محل وليس هو الا ذات اخرى عن الترجح فيكون هو المؤثر لعدم الثالث فلا بد منه والجواب ان الترجح مع الوجود لا قبله ولو سلم فقيام ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضرورى البطلان على ان كون الترجح وجوديا ممنوع كونه امرا محققا مفتقرا الى ما به يقوم به فى الخارج ممنوع بل هو امر عقلى قائم بالمقصود من الممكن عند الحكم بحدوثه هذا واعلم انه قد انكر جماعة من الفضلاء كبعض الطبيين وشيخنا على ما حكاه الشيخ فى الشفاء حاجة الممكن الى المؤثر وجعلوا كون العالم بالجهات والاتفاق وانكروا ان يكون لصانع اصلا وزعموا ان مبادى الكل اجرام صغار لا يتزحى اصغرها واصلا بها وانها غير متناهية بالعدد ومتشابهة فى خلاء غير متناه وان جوهرها فى طبيعتها جوهر متشاكل وباشكالها تختلف وانها دائما فى الحركة فى الخلاء فيتفق ان يصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان فى الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية بالعدد لكن مع ذلك يرون ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانباذقلس ومن يجرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بالجملة كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة عن الاسطقسات بالاتفاق وبالجملة فهؤلاء باجمعهم يجوزون

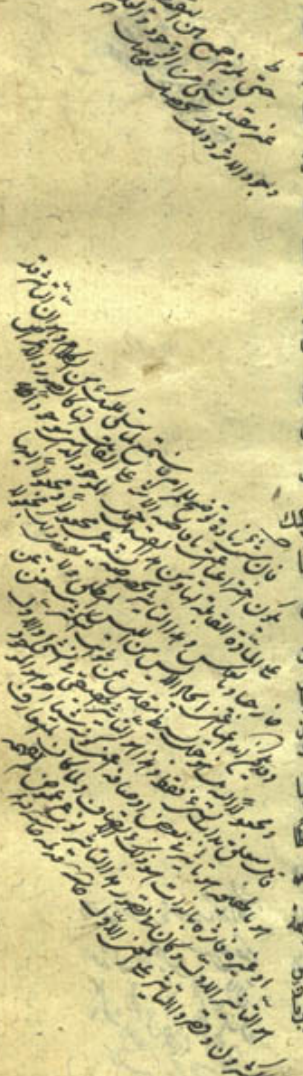
الحدوث بلا سبب والكون بلا علة وبجتمعون في ذلك بامثلة جزئية مثل ان
يحفر بئر الماء او بناء فيعثر منها على كنز لم يكن عالما بكونه منها ولم يكن حافرا لاجله فصوره
على الكنز امر اتفق من غير ان يكون بسبب اقتضاه وكذا من نزل على عش شفر بئر فوقع
منها فوقوعه في البئر امر اتفاقي كان بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية او
طبيعية فان القسر ية ايضا ترجع اليهما وليس هنالك فعل طبيعي يمكن ان يتأدى الى
العثور الى الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هنالك اعني الحفر لم يكن لاجله ليمكن ان
يكون سببا له ويكون هو غاية مترتبة عليه والغاية الارادية يجب ان يكون مآلا
الفعل ويكون الفاعل قد قصدها وكان تصوره لها حرك الفاعل وحمله على الفعل فهو كان
بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع منتكم ببيان ان الاسباب قد يكون بالذات وقد
يكون بالعرض والعلة الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون
الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما العلة الغائية العرضية
فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هنا للغاية الذاتية ايضا ليكون الفعل قد اتى
بها بالذات والى العرضية بالعرض وكل ما يقال من الامثلة الجزئية فهو كذلك لان
محالة فان قبل ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان الله تعالى خلق العالم في وقت دون ساير
الاوقات وكذا ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة من ان ساير افعاله تعالى غير معللة فشيء مما
يترجح به وجودها عن عدمها قول برجحان احد طرفي الممكن من غير مرجح وهو بعينه قول بالحدوث
بلا سبب والكون بلا علة اجيب بانا لا نسلم انه من ترجح الممكن بلا مرجح بل بترجح الحادث
احد المتساويين من غير مرجح وامتناعه غير مسلم فضلا عن ان يكون ضروريا فلندبر ثم ان
الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب
اتصاف المؤثر بالمؤثر بة وهو محال لكونها صفة تحتاجه الى موصوفها فهو من الممكنات فيحتاج
الى مؤثر بة اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا ويلزم التسلسل واشار بالمص الى الجواب عنه
بقوله والمؤثر بة اعتبار عقلي وليست بموجودة في الخارج ليحتاج الى مؤثر بة اخرى و
لا يقدح ذلك في اتصاف المؤثر بها لما عرفت من ان اتصاف المحمول لا يستلزم اتصاف

الحمل

كما تقدم

من ص





كون الماهية موجودة واجبا بالوجود اللاحق بعد فرض كون الماهية مجعولة بالجعل
البسيط بالمعنى الذى حققناه اذ ذاك هو معنى كون الماهية موجودة فلا يمكن ان
يكون بتاثير المؤثر مستفادا من هو تابع لتاثير المؤثر فى الماهية بالجعل البسيط فمعنى
الكلام وتبع تاثير المؤثر فى الماهية وجوب كون الماهية موجودة ووجوبا الاحقا فلا يمكن
فيه تاثير اخر هكذا ينبغى ان يفهم هذا الكلام ثم ان المحققين انما لما كان الاثر المترتب
على تاثير المؤثر انما هو نفس الماهية الصادرة عن المؤثر على ما هو المختار عند المحققين
وهى ماهية باعتبار ووجود باعتبار على ما هو المحقق كما مر فى ما نقلناه من المصنف شرح
الاشارات امكن فى الجواب اختيار كون التاثير فى الوجود ايضا لا بان يجعل وجودا
بل بالجعل البسيط كما هو مختارنا واسنادا فقد مس سره على ما عرفت ويمكن اختيار كون
التاثير فى الانصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التاثير هو هذا المفهوم النسبى
بل بان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى ماهية هى الموصوف
ووجود هو الصفة فيتصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يمكن للعقل تحليله المذكور انما
هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق
ان تاثير المؤثر انما هو فى جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود اعنى الانصاف
وهذا هو مراد الشيخ حيث قال فى جواب من سأله عن هذه المسئلة وهو باكل الشمش
الجاعل لم يجعل الشمش شمشا بل جعل الشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن
فى وجوده الى المؤثر لاحتاج فى عدمه اليه ايضا لاستوائهما بالنسبة اليهما لكن العدم لكونه
نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثرا للشئ والجواب انه لا نسلم ان عدم الممكن نفى محض ان
اريد بالنفى المحض ان لا يكون له وجودا صلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون
له وجود فى الخارج فقط فلا نسلم ان العدم لا يصلح ان يكون اثرا للشئ لانا نرى ان عدم
المعلول مستند الى عدم العلة فان معنى العلية والتاثير ليس الا الترتب العقلى ومحققه
تحلل العقل ولا شبهة فى محققه ذلك بين العدمين فان العقل يحكم بان العلة اذا انتفت
فانه ترتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول اذا ارتفعت فارتفع العلة وان كانا متلازمين والله

اشار

وسنها مكابرة محضة صدا ذا كان
العدمان حالتين سريح ضرر
بل ان الظاهر ان الظاهر
السراج وشرحه عليه

اشار المصنف بقوله وعدم الممكن مستند الى عدم علته المسئلة السادسة والثلثون

فى ان الممكن فى جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا بستغنى عنها بمجرد الحدوث كما قال
والممكن الباقى مفتقر الى العلة ما دام باقيا الوجود علتها اى علة الافتقار يعنى انما كان علة
الافتقار هى الامكان وهو من لوازم ماهية الممكن كما مر فما دام الامكان بدوم الافتقار
لا محالة وهذا مذهب من راى ان علة الحاجة الى المؤثر هى الامكان وحده واما
من راى انها الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا فيلزمه كون الممكن بعد
ان الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعده وقد الزمه جماعة منهم حتى
قالوا بوجاز على الواجب العدم لما ضرر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية
كبقاء البناء بعد البناء وسياتى دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض
غير باقية بل متجددة اما تعاقب الامثال او بتوارد الوجود على ما عدم بعينه والاجسام
غير حالية عنها فيستمر حاجتها الكل الى الصانع والمؤثر فى بقاء البقاء بعد الاحداث
جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقى فى حال بقاءه الى المؤثر فالمؤثر اما ان
يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الثانى فظاهر اذ لا معنى لكون الشئ له
مؤثر الا تاثيره فيه واما الاول فلان التاثير يستدعى حصول الاثر فهو اما الوجود الذى
كان حاصلا قبل هذه الحالة وهو تحصيل الحاصل واما الوجود الجديد فيكون التاثير
فى امر جديد لا فى الامر الباقى وهو خلاف المفروض وتقرير الجواب انا نختار الشق الثانى
اعنى كون التاثير فى امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذى هو المراد من البقاء
لا وجود ثان لما لزم خلاف الفرض اذ المتبادر من الوجود الثانى ما يكون بعد الانقطاع
وان سمى الوجود الفائض فى الزمان الثانى على سبيل الاتصال بالوجود الفائض فى الزمان
الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا وجديدا نختار كون التاثير فى وجود ثان جديد بهذا
المعنى فلا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار نفس الوجود على
سبيل الاتصال وانما كان خلاف الفرض لو كان الوجود الثانى منفصلا عن الوجود
الاول فى الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه فى تجدد الامثال فى

الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه اى على المذهب المختار
بان الامكان علة حاجة الممكن فى اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه
فى اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه فى صفة وجوده اعنى بقاءه واستمراره فلا يلزم
من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود فى زمان حدوثه كاتصافه بالامكان
لاستواء نسبة ذاته الى طرفى وجوده وعدمه كذلك اتصافه حال الوجود البدوى بقاء
اتصافه فى الزمان الثانى ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرفيه امر لازم له
فى حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان
الثانى وكان اتصافه بالوجود فى زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه
به فى الزمان الثانى والاول هو اتصافه باصل الوجود والثانى هو اتصافه ببقاء الوجود
ممنوع وجوده ابتداء وفى استمراره محتاج الى المؤثر الذى يفيده الوجود ويبديه له و
حاجته اليه فى حال دوامه وبقاءه كحاجته اليه فى ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع
فيضان نور الوجود من المانع نعم على العالم فى ان لم يبق موجودا وبعدك على نظائر ذلك
اعتبارك بما استظهرناه بمثال الشمس فانك كما احببت عنها زال الضوء وما تمسكوا به من
مثال البناء ممنوع مهدوم بان الكلام فى علة الموجد والبناء موجد للبناء الخشبى
بانما هو محرك يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علل معدة
لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل اخر غير تلك
الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شئ منها انتهى كلامه الشريف اقول
لعل مراد من يقرر الاعتراض بان الامكان لا يقتضى الا حاجة الممكن الى علة ترجح له احد طرفيه
على الاخر فاذا حصل ذلك المرجح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود
الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا ترى فى الحصول
وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضى سوى انا اذا نظرنا الى ماهية الممكن فى
اى وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة فى ترجح احدهما الى العلة
والممكن المفروض بانها بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق عليه ان ماهيته محتاجة

فى ترجح

فى ترجح الوجود الحاصل له الى علة فى الجملة وهذا القدر لا ضير فيه اذ علتها معها
الا اذا كان الوجود الحاصل له فى الزمان الثانى غير الوجود الحاصل له فى الزمان الاول
فاما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقى بنفسه بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى
علته ايضا نظر فيه لك مثل التخويفة الحادثة من النار فى الماء الباقية بعدها ولو قلنا لا
لامثل الضوء الحادث من المنفوخ فى المستضئ فالشبهة هى انه لم يجب ان يكون مثل الضوء
ولم لا يجوز ان يكون مثل التخويفة وح فلا يندفع الجواب المذكور وقوله فكما استحال
اقتضاؤه الوجود فى الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه فى الزمان الثانى وكما ان اتصافه
بالوجود فى الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فى الزمان الثانى قلنا
لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود فى الزمان الثانى ولا ان يكون استناد
الى المؤثر فى الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثانى غير الوجود الاول وهو ممنوع
كما عرفت والذى يقلع مادة الشبهة هو ان يفهم ما هو المراد من المرجح ويفهم معنى العلة
المفيدة ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعى الى
الفعل او الترك المساوى بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيدا للوجود بل
المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد بالمرجح فيما نحن بصدده ليس هذا بل المراد منه ما يفيد
الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان تساوى طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية
الممكن ليس كتساوى الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذى
يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذى يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها فى نظره واما بالنسبة
القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل
كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك
اعنى ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكونها متساويا النسبة
بالنظر الى ذاتها فاحتاجت الى المرجح ليدعوها الى احدهما بل ماهية الممكن لا بشرط وصدور
الوجود او العدم منها اصلا بنحتاج الى مرجح يقتضى احدهما فالمرجح وجود الممكن هو العلة
المفيدة المقتضية لوجودها والمراد من العلة المفيدة وافادة الوجود هو الاستتباع بان يكون بحيث

المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل لذي الظل والضوء للمضيء فلا يمكن
تخلف المعلول بعد العلة كما لا يمكن تخلف التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء
بعد المضيء وليس كذلك العلة للعدة فانه نسبة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة العلة
الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود
الحرارة والضوء وغيرها من الآثار الطبيعية ومبدئ الوجود بأها انما هو المعار في الواهب
لكل مستعد لما استعد له من الصور والهيآت ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية
هو الاستتباع في الوجود هو انه قد تقرر ان المعلول والمعنوم من الوجود ليس سوى
الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا
بنفسه والمراد من العلة هو هذا الغير الذي بكون كون الممكن به فان العلة في الممكن هو
انما يجعله كائنا وقد تقرر ان الوجوب الذاتي لا يمكن ان ينتسب الى شيء سوى الذات بان يجعل
شيء شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا جعلته كائنا بذاتها لا بذاته
والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم جواز استناد الوجوب الذاتي
الى الغير فظهر ان كون المعلول انما هو بالعلة ومع العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة
لان ما ليس له كون لا يمكن ان يكون لغيره كون به فلو كان للمعلول كون بعد العلة
لكان كونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو محال فثبت ان الممكن لا
يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما الحبنا
في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب ومحنه على الفتح الذي فر قناه مرقاة الى
مقام التوحيد الذي هو فرة اعين العارفين فليفهم ولا حول ولا قوة الا بالله المسئلة
السابعة والثلثون في ان الممكن وان كان قد بما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان
المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا فلنشار كذه هذه المسئلة
المسئلة السابقة في علية الامكان قال واهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجود
علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي ممكن ممكنا عاما
استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي الى البد والحاصل
انه

انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان
تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث اصلا كما في الحادث الباقي او لا كما في القديم
الممكن فان ذلك بل الظاهر انه اشارة الى كون الممكن الباقي محتاجا الى المؤثر لان الافتقار
ليس له حال حدوث اصلا بل حال بقاء ممكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا فرق
نعم لكن الحاجة حال البقاء انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة الافتقار
هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية
البقاء وانما فقد المؤثر بقوله الموجب لما بالي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار
لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او مبقيا قوله وحمل شارح المقاصد
على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما هو عند الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي
وما ذكرناه اظهر ولا يمكن استناده الى المختار هذا حكم عقلي وليس الخلاف في جعل العالم
فتدبروا انما لا يمكن استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار لان القصد والاختيار
انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة
والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف محكيا عن الامدي من انه قال
سبق الايجاد قصد اكسبق الايجاد ايجابا في جواز كونهما بالذات دون الزمان وفي جواز
كون اثرها قديما وجعل كلام المصنف في شرح الاشارات من ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان
القديم يمتنع ان يكون فعلا للفاعل مختار والحال ان المبدء الاول ليس بقادر مختار الى
ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين
من الحيوان ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية والى انه ان تم قائم
في الفاعلية وان العالم ان الى مستند اليه على انه احتراز عن شناعة نفي القدرة
والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان
يمنع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم عن اكثر الحكما متفقون
على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي
وقوع مقدمها ولا عدم وقوعها فتقدم شرطية الفعل على الفاعل دائما ومقدم شرطية

الازلي عز وافع دائما ويدفعه ما قدمنا من انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال
فلا بد ان يكون القصد مقارنا للعدم لا ان يكون اثرا لمختار حادثا فقط وقد بينا ان المحال هو
القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل وجوده بالجملة فان لم يقصد اذا كان كائنا في وجود المقصود كان
معه واذا لم يكن كائنا فيه فقد تقدم عليه زمانا فقصدنا الى ما فعلنا انتهى كلام شارح
المواقف واقول المحقق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزائد على الذات
محال لان الاختيار الزائد على الذات لا يمكن ان ينتهي الا الى ايجاد ما هو معدوم حين
الاختيار سواء كان الاختيار الزائد تاما كاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا كاختيارنا
وذلك ضروري بحيث لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون
القصد بالاختيار الزائد على الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو رابح بالنظر
الى الفاعل فلو كان الواجب فاعلا بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان
الفاعل بالقصد طالب بقصده الى الفعل لما هو راجح بالنظر اليه وهو محال في حقه ثم
ولا ينفون عنه ثم الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه ثم فاعلا بالاختيار الذي هو عين
ذاته ويعترفون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه ثم فاعل بالرضا ولا يقولون انه
فاعل بالقصد ويجعلون المختار اعم منهما كما ذلك مصرح به في كتب الشيخ وهذا هو المراد من
كلام شرح الاشارات الآتي الى قوله ان قدرته واختياره لا بوجيان كثرة في ذاته بعني
انتهاء عين ذاته كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف هنا حيث مع استناد القديم الممكن الى
المختار مبني على راي المتكلمين وكلام الامدي مبني على مذهب الحكماء وان نازع في اطلاق
القصد عليه وهو لا يوافقهم على ذلك الاصطلاح وسنذكر لهم مثال اللمع المشار اليه في كلام
شارح المواقف فتدبر المسئلة الثامنة والثلثون في انه لا قديم معلقا الا الواجب
الوجود الصانع للعالم وهو الله ثم كما قال ولا قديم الا بالذات الا بالزمان سوى الله ثم وذلك
لان ما سوى الله ثم اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او
بالواجب والجوهر اما عقل او نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله ثم فظاهر
سيأتي في المقصد الثالث من نفي الشريك واما انه لا ممكن قد بينا ظاهر سيأتي في المقصد الثاني

الحادث الى مدة فهو ان كل حادث بعد ما لم يكن يكون بعد بتة مضافة الى قبلية قد زالت فلة قبل لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد على الاثنين واما الحاصلة التي يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل تزول قبليته بعد بمجرد البعد بتة وليس معروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هنالك شيء آخر موجود ومتقرر غير ذات الحادث متصل في ذاته اذ من الجائز ان تعرض متحركا بقطع مسافة فيكون حدوث هذا الحادث مع انقضاء حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون منتهاه الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات منقرنة موجودة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال المسافة والحركة وقد تقرر امتناع ناقص مثل هذا المتصل من اجزاء لا يتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات متصل التصرم المفاد به هو المراد من الزمان والمدة واما في افتقار الحادث الى مادة هي الهيولى كما للصورة او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما تمنع الوجود محال واما ممكن الوجود فله امكان وجود قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه والشيء لا يكون سببا لنفسه فهو كونه ممكنا امرا له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه فاذن كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان ليس شيئا موجودا لا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صروره شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر يعرض بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوع اما فاذن الحادث بتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى بالقياس اليه ان كان صورة فالمعنى

شرح الاشارات واعلم ان كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس الى وجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود شيء اخر له بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاملا لوجود ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة له الى شيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة ذكر امكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من حيث هو ليس مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر والحال لم يكن حقيقة فهو عارض وقد فرض غير عار من شيء هذا خلف واما بيان ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد علم من ذلك ان الاشياء الحادثة يكون اما اعراضا او صورا او مركبات او نفوسا تتعلق مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء يكون قبل وجودها وبعبارة اخرى فقبل هذه الوجودات في مواد ها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الوجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالاشتراك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان

مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات احوال للموضوعات
في انفسها قال لما اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تورد ههنا
تعرض لاعتراضات الامام فدفعها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء قبل وجوده ليس
بشيء حتى يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خبط بتقصيه عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية
الامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا كان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه
وصفا للغير والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في نفسه
اعتبار عقلي متعلق بشيء خارجي من حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو ممكن
بل هو امكان وجود في الخارج والعلقة بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو
موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج لما امكان اخر يقوم العقل ويقطع
السلسلة بانقطاع الاعتبار وتمام الكلام في منع هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة
فقال ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم السلسل لكونهما حادثين ايضا لما بان
من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن بدون الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة
المحاذية الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها عما يجعلها جسما اعني الصورة فلو احتاج
كل حادث الى المدة والمادة لزم السلسل والمخلص ان الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهي
متقدرة صالح لفرض وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا حاجة
بحادث الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة مؤدية الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه
وحصول ذلك العدم المتقدر لان يقال ان الحادث ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان
مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليهما العدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى
تلك الاسباب المتوقفة على الزمان لتعينه بان لا وقت قبله وعدم التخلف المقدوري القابل
لان يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن او ممتنع وسيأتي مناسبط القول بهذا في بحث
حدوث الاجسام انشاء الله تعالى المسئلة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه
على ما قال القديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او الاستناد اليه اما بغير واسطة
او بواسطة قديمة وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب بالذات وهو محال

الفصل

الفصل الثاني

الفصل الثاني في الجهة وانواعها من الوجاهة والكثرة والكلية والجزئية والتأبد
ونظائرها وهذا الفصل يشتمل على مقدمة ومسائل مرتبة اما المقدمة ففي اشتقاق
لفظة الجهة وتعريفها وموضع اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما
قال وهي اي هذه اللفظة مشتقة عما هو قابل لها بينها للنسبة فمعناها المنسوبة الى
ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا عنه وهو اي الجهة والتذكير باعتبار الجزء
به يجاب عن السؤال بما هو هذا هو رسمها وان شاع المقاصد وقد يفسر بما به الشيء
هو هو ويشبه ان يكون هذا احد بدا ذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم
انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان الفاعل ما به الشيء يكون موجودا
لا ما به الشيء يكون ذلك الشيء انتهى وتطلق هذه اللفظة غالبا على الامر المعقول اي
الملحوظ الا باعتبار الوجود فيكون كليا بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة
اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا
بالفعل فلا تطلق على الموجود الذي وجوده عين ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود
ولا على الهوية الشخصية من حيث هي شخصية لان التشخص بها وفي الوجود ويطلق
الذات والحقيقة عليها اي على الجهة غالبا مع اعتبار الوجود الخارجي فلا يقال ذات
الفقاء وحقيقتها بل يقال مهيتها وهذه الاطلاقات جارية مجرى الحقيقة العرفية
لكونها بحسب الاكثر الاغلب وقد يطلقان الثلثة بلا اعتبار وفرق بينها واما المسائل
الاولى فان كلا من الجهة والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال والكلام من
المعقولات الثانية فان مفهومها التعرض لما صدقت عليها في العقل كما مر الا ترى ان كون
الانسان مثلا مهية اي معقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا بعارضه الذهن المسلمة
الثانية في مغايرة المهية لما يطلقها ويصدق عليها من العوارض واما احتاجت الى
البيان لامكان الالتباس لمكان صدق ما عليها مجملا من الامور المباينة لها حتى يصدق
عليها فلا التباس يقال وحقيقة كل شيء موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا
عبر بلفظ الحقيقة دون المهية مغايرة لما يعرض لها اي يحمل عليها من الاعتبارات اي

الاعم الثابتة لها سواء كانت اجزاءها او اعراضا لازمة او مفارقة او لا اى وان لم يكن
كذلك بل كان عنهما الماصدق ذلك الشئ المعروض لتلك العوارض على ما بينا انفا اى تلك
العوارض مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان
على الكثير الثانى فيها وليس كذلك ان قيل هذا البيان لا يجرى فى لوازم الماهية فان الاربعة
مثلا لا يصدق على ما ليس بزوج اجيب بان المراد من الصدق فى جميع المنافاة بالذات
لا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج بل باعتبار الزوجية ويكون الماهية سواء
كانت موجودة او معدومة ولهذا اعتبر بلفظ الماهية ماخوذة مع كل عارض مقابل لها اى
لتلك الماهية ماخوذة مع صفة فان الانسان الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان
الكثير من حيث هو كثير وهى اى الماهية الملحوظة من حيث هى غير ماخوذة مع شئ من الاعتبارات
ليست الا هو فان الانسان الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ من الكاثرة والتعدد والوحدة
والكثرة الغير ذلك انسان فقط لا انسان واحد ولا انسان كاتب ولا انسان واحد
ولا انسان كثير الى غير ذلك فلو سئل بطريق النقض على سبيل استناد الفعل المجهول الحاصل
ولذا لم يتنبه بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب الكاتب
لكل شئ اى ليس بكاتب ولا شئ من الاشياء قبل الجهتية لا بعدها اى يذكر فى السئل
قبل الجهتية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الجهتية بان يقال الانسان
من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصفة قد تكون للايجاب العدولى كالانسان
الانسان من حيث هو انسان بشئ هو اللاكاتب مثلا وهو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث
قال فى خامسة الجبان الشفاء ان سألك سائل فقال هل الانسان ليس بكاتب فقل نعم ليس
وكذا وكيت ليس كذا وكذا اعنى بقولنا انسانية نعقل انا لا نجيب انها من حيث
هى انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هى انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى
المنطق وانما قال بطريق النقض لكون الزوجية حاصرة البتة فيتجلى الجواب باختيار احد الشقين
فيلزمنا اذا سئل بطريقين لا يكونان متناقضين بان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك
هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يتجلى الجواب اصلا **المسئلة الثالثة** فى اعتبارات الماهية

بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التى ذكرت معانى تحتها وهى ثلثة الاول اعتبار الماهية
بشرط ان لا يكون معها شئ من تلك الاعتبارات الثانى اعتبارها بشرط ان يكون معها شئ منها
الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شئ منها ولا بشرط ان لا يكون معها شئ منها فالاولى
الماهية بالاعتبار الاول الماهية المجردة والماهية بشرط لا شئ والاعتبار الثانى الماهية المخلوطة
والماهية بشرط شئ وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شئ واعلم ان قولهم الماهية
بشرط لا يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة
عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل فى مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة
فى مباحث الماهية والمعنى الثانى هو ما يراد بقولهم الماهية بشرط الاخر او مادة وهو ان يعتبر
انضمام شئ اخر اليها لا من حيث انه داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها
وقد حصل منهما مجموع لا يصدق فى حمله بهذا الاعتبار مثلا الحيوان بشرط الاخر الماهية
الانسان وماديتها وبين المعنيين بون بين والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح
به فى شرح المقاصد على انه الذى بالغ الشيخ فى نفى وجوده كما بانى وبالجملة هو المجزوم بانه
لا وجود له فى الخارج اذ الوجود فى الخارج من اللواحق التى فرض عدمها وقبل بل فى الذهن
ايضا لكون الوجود الذهنى ايضا من تلك اللواحق ودفع بان الذهن من المخاصة كما صرح
ان يعتبر كل شئ حتى عدم نفسه فلها ان يعتبر الماهية مجردة عن العوارض الذهنية وان كانت
غير خالية عنها فى نفس الامر ولذلك امكن ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا
باسم الله وجودها فى الخارج مع استدعاء الحكم على شئ بصورة لا محالة فظهر ما مر من ان
المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهنى فيكون قسما من الموجود المطلق باعتبار وجوده
فى الذهن وقسيما له باعتبار ذاته ومفهومه فيجعل هنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها
وجود ذهنى فمن حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوطة بهذا او
من حيث وجودها فى الذهن قسم من المخلوطة وحكم عليها وكذا الحال فى المجهول المطلق
فانه باعتبار حصوله فى الذهن يحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم بوجه ومباين
من حيث اضافة هذا الوصف فرضا فيصح له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كلما يوجد فى الذهن

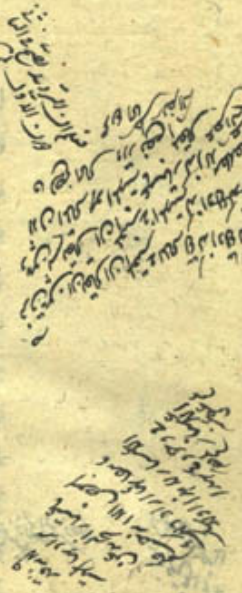
من الجهات التي يحاولها تحصيل نفس الامر والبته مجردة فالا ان العقل قد يتصورها مجردة تصورا
غير مطابق للواقع ولا عبرة بمثل الا بطابق الواقع فيصدق ذات كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا
ويلزم منه الحكم بعكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن فلنا ان المجرد تحصيل نفس الامر
يوجد في الذهن اذ له ان نفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ذات كل ما
يوجد في الذهن لا يكون مجردا ولا تحصيل كونا الفرض مطابقا للواقع ويجب ايضا بانه لا يمتنع
المجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا يقال يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مفروضا
للواقع ويعتبر العقل مجردا عنها لانا نقول الفرض هو انه يوجد في الذهن شيء هو مجرد
باعتبار الذهن ولا يوجد في الخارج شيء هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فقد
وقد يلخص المقام بانه ان اريد بالمجرد المجردة لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد
لا يكون لها تحصيل نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض العقل هذا الوصف
فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شيء هو مجرد تحصيل نفس الامر
بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد
في الفرض شيء هو مجرد تحصيل هذا الاعتبار فلا اختار به ولا يثبت وجوده انه يوجد في الخارج ايضا
شيء هو مجرد تحصيل هذا الاعتبار لما عرفت من الفرض فقد وجوه لا يثبت بعد تحصيلها
بين العقلاء وحصل من جميعها ان طرفي الاضافة المجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر
مطلقا بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيجب
في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض تحصيل اعتبار العقل ولا يوجد
في شيء منهما ما هو مجرد عنها تحصيل الواقع مطلقا هذا اعني قبل بقي وجود المعنى الاول في
الخارج بكونه الوجود في الخارج من اللوازم التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتأخرين
لكن الشيخ في اول الجامعة الشفاء بعد ما حقق كون الهيئة من حيث هي ليست الا هي ما ذكر في
المسئلة السابقة قال فهيهنا شيئان يفهم وهو انه حق ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان الواجب
ان يقال عليه خصوصا او عموما وليس يجب ان يقال الحيوان بما هو حيوان يجب ان لا يقال عليه خصوصا او
عموم وفي الملل لو كانت الحيوانية توجب ان لا يقال عليها خصوصا او عموما لم يكن حيوان خاص وجوا

تام وهذا المعنى يجب ان يكون فرقا بين قولنا الحيوان بما هو حيوان مجردا بلا شرط شيء
آخر وبين قولنا الحيوان بما هو حيوان مجرد اشرط لا شيء آخر ولو كان يجوز ان يكون
الحيوان بما هو حيوان مجردا بشرط ان لا يكون شيء آخر موجودا في الانسان لكان يجوز ان يكون
مثل الانسان موجودا في الانسان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط انتهى
كلام الشفاء فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفاء
ولخصه المحقق في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط
ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول
مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون معناه الاول مقولا على المجموع
حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون جزءا محصلا بل يكون بهما محتملا لان يقال على شيء
مخالفة المقارنة وانما يحصل بما ينضاف اليه فيخصص به ويصير هو بعينه احد ذلك الاشياء
وقد يكون محصلا بنفسه او بما انضاف الى المعنى المذكور ولا يكون بهما ولا محتملا
لان يقال على شيء مخالفة المقارنة بل يقال حينئذ على شيء لا يخالف الا بالعدد
فقط وهذان يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان الثاني
معه قوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويبقى فصلا او لاحقا به بعد القوام في الصورة
الاخيرة فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء واقترن به الناطق مثلا صار
المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال لله انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط
ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق كان محصلا
ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق مخصصا ومحصلا به
كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان وبتقدمه تقدم الجزء في الوجود بين والحيوان الثاني
ليس جزءا له لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في
العقل وبتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج مع الخ لان الانسان ما لم يوجد لم يتقل

لا يبقى بعده وعنه ويبقى بعضه وبعضه هو هو بعينه والجزء الثالث هو الانسان لانه
لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي يضاف اليه بعد تحصيله لا يفيد اختلافا في الماهية
بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان فظهر
الفرق بين الاشياء التي يدخل على معنى ويجعله اشياء يختلف الحاصل وبين الاشياء التي
يدخل عليه ويجعله متفقة الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات فهم المتاخرون بان هيهنا
اصطلاحين وحكموا بان قول المص وقد يوخذ الماهية مجردة عما عداها وفي بعض النسخ
جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شئ لكان زائدا ولا يكون مقولا على ذلك الجزء والماهية
بشرط لا شئ خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله مجردة عنها
ما عداها وان يبعد لا يدخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني لامكان قوله والا تكن
الا في الاذهان فان الماهية بشرط لا شئ بالمعنى الثاني لا خلاف في امكان وجودها هيهنا
وخارجا وقال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم المحقق مع مبالغته في ان الماخوذ بشرط ان
يكون وحده هو الجزء الموجود في الخارج وان الماخوذ لا بشرط شئ هو المحمول وليس جزءا اصلا
وانما يقال لهذا الجزء الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا
من حد ما اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشعر بانه ليس من غرضه وفعلا كلا
المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه ثم قال وهذا خبط عظيم ظاهر
وغلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة بما ادعى
به التجريد من انه ليس من غرضه مع جلالة قدره عن ان ينبسي الى عجز انتهى كلامه
المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في اسناد هذا الخبط والغلط الى المص وقال المحقق الدواني
بعد تقرير الاصطلاحين اذا عرفت ذلك تبين لك ان قوله مجردة عنها جميع ما عداها اشارة
ثم به المعنى الاول واما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني دون الاول فنفي
العبارة مساهلة لانه يقال المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام بحقيقته والمذكور هيهنا هو
الانضمام فرضا لانا نقول لانه مدار الفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه هناك مجموع
لا تصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين في حاشي

عن اسناد الخبط والغلط الى المص وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر ان ليس هناك
اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها حاصل
كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يمكن انفكاكها عن
اللواحق اصلا كما اعتبره القوم كذلك وسموها معنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها كذلك
فائدة بل بان يعتبر ان كل ما قارنها فهو زائد عليها غير مقوم معها فهذا هو معنى تجريد الماهية
عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج فهو
مقوم مع ما يقارنها سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد بالمعا اللواحق هي المحمولات
وهي هذه مع موضوعها في الخارج لكون المعنى الموجود لذلك هو المراد بالمص وكذا مراد الشيخ
فيما نقل عنه من ان الماهية قد توخذ بشرط الا شئ بان يتصور معها الا شئ بشرط ان يكون ذلك
المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك
المجموع ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشئ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة جزء من
وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود
سابق على وجود المركب واما في البسائط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي اذ
لا مادة لها في الخارج فتفي وجود الماهية من حيث انها مادة بخالف ما عليه الشيخ بل
ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم من كون
الماهية بشرط الشئ جزء للماهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لانها
ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات وهي في
الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقة في توجيه هذا المقام واما طريقة المحقق الدواني
فهي ان تجريد الماهية امر ينبغي ان يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى
امر دون اخر فاحيانا اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا يوجد في الخارج
لانها اذا اعتبرت مجتمعة بحيث لا يقبل مختصا اخر اصلا هي هوية العينية فهي بهذا
الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو مختص زائد
على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت مختصة بالقياس الى شئ اخر معين او

اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط ان
لا يحتمل بالعوارض وبالعكس فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا
بشرط بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود ومحمل للنفس فالذي نفي المصنف وجوده هو
المهية بشرط لا بشئ مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من وجود المهية بشرط لا بشئ
في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع ما عداها او عن بعضه وعلى
الاول لا يكون موجودة اصلا كما قررته فلا يصح كلام الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة
في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشئ التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر
مجردا بالنسبة الى شئ فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشئ وذلك الشئ صورة له وحق
ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو انضم اليه الشخص كان امرا
زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار وغير محمول على المجموع والمصنف
حيث حكم باتفاق المادة اراد بها المهية باعتبار التجريد عن جميع ما عداها او كل ابتداء
المادة اعم من ذلك الشئ ثم قال والامر في توجيه العبارة هين فانا ان نجعل قوله محذوف
عنها ما عداها على التعميم ويؤيده ما في بعض النسخ محذوف عنها جميع ما عداها وح الاستثناء
في قوله لا يوجد الا في الاذهان لا خلل في ذلك من حيث عدم نظر هذه الاعتبارات
التجريد بالنظر الى بعض لجواز الاحالة الى المقابلة واما ان نجعل على الاطلاق ويكون الضمير في
قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد عن جميع ما عدا الخطر بشئ الاستخدام والاول اظهر
انتهى قلت ما قاله لو في هذا المقام واقول وبالله التوفيق تحقيق المقام انه قد تقرر في
المسئلة السابقة ان المهية من حيث هي ليست الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها
من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة كانت او معدولة منتفية عنها في تلك
المرتبة فالمهية في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها الا هي فقول المصنف محذوف عنها
ما عداها اشارة الى المهية من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا حالا عن المهية لا عن المفعول
ثانيا لقوله فوجد بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم اليها الخ فالمهية المحذوف
عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة فالمراد من الحذف هو



الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو المعتبر
في المهية المجردة التي هي قسم من المهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم فمقاد الحذف
في كلام المصنف هو مفاد نفي وجودها وبيانها في كلام الشيخ حيث اعتبرها من المهية
من تلك الحيثية وفي تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة وهو ان
اعتبار المهية المحذوف عنها ما عداها المذكور يستلزم اعتبارها اما مقيدة محصلة اي في
مرتبة نفس ذاتها قابلة لان تغير عما هي بذاتها ولان تغير عما هي بنفس ذاتها قابلة
محاجة في تمامية ذاتها وتحصلها الى امر اخر ينضم اليه او تتحد به بوجه من الوجوه واما اعتبارها
غير مقيدة بل محايدة الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها او محصلا لقوامها او
محصلا لها اخر من المحصل غير المقوم فهي قابلة لان تغير مع ذلك الامر وبشرطه ولان
تغير لا بشرطه ولا لا بشرطه بل من حيث هي قابلة لكلا الاعتبارين فاذا اعتبرت تامة
محصلة بنفسها وبهذا الاعتبار قد سميت مجردة وبشرط لا لكل ما فرض منضما اليها
مغايرا لها بكون زائدا عليها لا محالة ولا يكون هي معقولة على ذلك المجموع ومطلقة بوجه
من الوجوه لان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط لا شئ اخر فلا يصح ان يقال بهذا
الاعتبار لشئ اخر فصح ان المهية المجردة وبشرط لا هي الوفي كل ما يفرض منضما اليها بكون زائدا
عليها ويكون هي غير معقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن المهية المجردة التي هي القسم
الاول من الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا
العنوان على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى بعض سواء كان هناك اصطلاح اخر او كان
ذلك بحسب ما هو مرجع بيان هذا الاصطلاح ولامتناع وجود المهية بشرط لا بهذا المعنى
بالنسبة الى جميع ما يغايرها مطلقا لا ينافي جواز وجود المادة اعني المهية بشرط لا
بالقياس الى ما يقوم بها الجواز ان يغاير نفسها بالمحصلات ما بحيث يجوز العقل وجودها
معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها وجنس غير محصل بالقياس الى ما
يلحقها من الصورة النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس الى الصور النوعية يجوز العقل
وجودها في الخارج بما يغايرها من المحصلات الشخصية كما تقرر في مقامه فافهم كلام

المصنف على ما هو المشهور وانما دفع توهم الخلط من غير تكلف ولا تحمل اصلا والحمد
لله ملهم الصواب كما هو اهله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة المهية المجردة
عما عداها هي نفس المرتبة وحصل الاقسام المهية الملحوظة مع ما عداها وجودا وعدما
في نفس الامر اندفع بعض ما توهم من وجوب كون الشيء قسما لنفسه بان الفارض جعل المهية
منقسمة الى المهية المجردة اي بشرط لا والى المهية الملحوظ معها شيء اي بشرط شيء والى المهية
من حيث هي هي اي المهية لا بشرط شيء ولا يشكل ان المهية من حيث هي هي نفس المهية التي جعلت
مورد القسمة الى هذه الاقسام فقد جعلوا الشيء منقسما الى نفسه والى غيره وقد دفع
ايضا بان الحيثية في مورد القسمة بيان الاطلاق المهية وعدم تقييدها بشيء اصلا وفي
القسم تقييد المهية بهذا الاعتبار والفرق غير خفي واما ما يدفع بجعل مورد القسمة حال
المهية فيه ان الحال المضاف الى المهية ايضا معتبر باعتبارها ولا يخرجها عادة الشبهة
والتوهم المذكور باطل لان قسم الشيء لا يمكن ان يكون مغايرا له في الجملة بالضرورة
ولا مغايرة بين الشيء ونفسه اصلا وقوله اي المهية لا بشرط شيء اي من حيث هي
هي من جنس النقات الى انه هل يقارن شيئا في نفس الامر لا وهذا هو القسم الثالث من
الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني المهية بشرط شيء لظهوره
الخفا في الموجود في الاعيان مهيات بشرط شيء اذ لا يمكن ان توجد مهية الا وقد اقترنت
بشيء من العوارض فلا حاجة الى اخذ هذا القسم واعتباره بل نشير اليه بالاعتبار على
سبيل المشاكلة وسيشير اليه وهواي المهية المأخوذة لا بشرط شيء والذكر هنا بيانا
الجزئي الطبيعي والمراد من الكلي الطبيعي هو الطبيعة التي تعرضها الكلية من حيث ان
نفس تصوره غير مانع من الحمل على كثيرين اي من كون الشيء كليا اذا حصلت تلك الطبيعة
في العقل قال الشيخ في اول خامسة الهيات الشفا في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال
على وجوه ثلثة فيقال كلي للمعنى من جهة انه معقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال
كلي للمعنى اذا كان جائز ان يحمل على كثيرين لم يشترط انهم موجودون بالفعل مثل معنى البيت
المستتبع فانه كلي من حيث الطبيعة ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك

الجزء

ظ مراده ان محترز الاخير يصلح ان يحترز عما يجاب به عن المعارضة من حيث ان النفس يصير لا غير ما مع من يعلو على الجسم
سحق في سر المعاد ان النفس كمثله الحصاة ما طلعه بسبب الماء الخارج مع تغاير الهواء والحجر

يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة انسانية واحدة اكثفها باعراض عمرو واياها باعراض
اكثفت باعراض زيد فان نظرنا الى الانسانية بلا شرط اخر فلا نظر الى هذه الاضافة
بوجه على ما علمت لك فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة توجد في الاعيان ويكون
بالفعل كلية اذ هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية الطبيعة ما اذا وقعت
في التصور الذهني ثم قال المحقق في النفس من الانسان هو الذي هو الكلي وكليته
لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه منعكس الى اعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها
عند كل حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم
او التصورات وكما ان الشيء باعتبار ان يختلفه يكون جنسا ونوعا فكذلك يجب اعتبار ان
يختلفه يكون كليا وجزئيا فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي
جزئية ومن حيث انها مشتركة فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بتسانيها سلف فهي
كلية ولا تناقض بين هذين الاعتبارين لانه ليس يمتنع اجتماع ان يكون الذات الواحدة بعرض
لها شركة بالاضافة الى الكثيرين فان الشركة في الكثرة لا يمكن الا باضافة فقط واذا كانت الاضافة
لذوات كثيرة لم يمكن شركة بل يجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات الواحدة
بالعدد من حيث هي كذلك تهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع الصورة
الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي اخر صادق على هذه
الصورة وصور اخر كثيرة هو مفهوم الصورة العقلية وان للنفس ان يتصور ذلك الكلي ايضا
بكون تصوره صورة جزئية مشاركة لغيرها وهكذا ابدا سلسل الصور وينقطع بانقطاع
الاعتبار هذا ما اردنا من كلامه هنا والغرض منه ان نعلم الكلية معناها المطابقة
والاشتراك بين كثيرين وانما انما تعرض الطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من
كون صورة شخصية مطابقة لكثيرين ومشتركا بينهم لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة
والاشتراك ان يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكون متقابلين كما توهمه
الشارح القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله
وهذه اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت تسميها الجماعة اياها كلية على

امور من خارج على وجه ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها
منه هذه الصورة بعينها واذا سبق واحد فاذا النفس منه هذه الصفة لم يكن لما خلا
ثم توجد بد الا بحكم هذا الجواز للغير فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق فخرج عن العوارض
وهذا هو المطابقة ولو كان بدل هذه الصورة اثر شيء غير تلك الامور المفروضة وغيرها
لها كان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقة انتهى ومحصوله ان معنى مطابقة الصورة
الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا خرج عن العوارض واللواحق
كان الحاصل منها في العقل هو هذه الصورة بعينها وقد يشبه ذلك بخواتم منقوشة نقشا
واحدا فانه اذا ضرب على شمعة ارتسم منها ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها
لم تأت الشمعة بنقش اخر وليس في الشمعة غير الذي ضرب عليها او لا كان اثر الحاصل
منقوشا في الشمعة هو ذلك النقش بعينه فان قيل كما ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد
من الكثيرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما بطابقها تلك الصورة ضرورة
ان المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منها يجب ان يكون كليا فلنا هذا انما يرد لو كان
المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود ولا وصول
فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة العقلية
لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال وبعد التدبر في ذلك يدان الامور الخارجية وان ما تماثلة
تخالفا في الصورة العقلية كما لا تخالفا في الشخصية للارتباط بغيرها هذا بيان معنى المطابقة
واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية بين كثيرين فهو انه لو فرض هذه الصورة
موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد
مثلا ان تشخصت بتشخص زيد كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهو
هكذا فلا وجه لما زعمه المحقق الشريف من ان الكلية اذا فسرت بالاشتراك امتنع عروضها
للصورة المعقولة لانها مع كل امتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصورة العقلية
الكلية بمعنى المطابقة فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يغير في المطابقة مع المعنى
المذكور هذا الذي ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الآية

هذا واعلم ان الطبيعة اى المهية لا بشرط انما سميت بالكلى لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد الطبيعى اى المنسوب الى الطبيعة لكونه فى مقابلة الكلى العقلى فان الكلى العقلى منسوب الى العقل كذلك الكلى الطبيعى منسوب الى الطبيعة هى باز العقل عن الخارج فلعل لفظ الكلى وضع فى الاصطلاح اولا لمفهوم المقول على كثيرين اعنى هذا العارض ثم اطلقوه على معروضه فقط وسموه الكلى الطبيعى ثم اطلقوه على المجموع العارض والمعروض وسموه الكلى العقلى ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة فى الخارج كلا طبيعيا مع كونها معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة المقابلة مع الكلى العقلى انما يتحقق حيث يوجد فى الخارج فقط كما ان العقلى يوجد فى العقل فقط على انه لا فرق فى كثيرا بين المهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها فى العقل لعدم الحاجة الى الامتناع كما يحتاج الصورة الحاصلة من المهية بشرط فى العقل اليه هذا ثم ان الكلى الطبيعى اعنى لا بشرط شئ موجود فى الخارج لان المهية بشرط شئ اعنى الشخص موجود فى الخارج بالضرورة والمهية لا بشرط شئ اعنى نفس المهية جزء منه على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون الجملة حالا من الضمير فى موجود وذلك لان الشخص عبارة عن المهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت المهية بشرط ما موجودا كانت نفس المهية اعنى المهية لا بشرط ما توجد قال الشيخ فى الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اى باعتبار حدة ومعنا غير ملتفت الى امور اخرى بقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان الشخصى والحيوان من حيث اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود فى الاعيان او معقول فى النفس هو حيوان وشئ ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده ومعقولا انه اذا كان حيوان وشئ كان فيها الحيوان كالجزء منهما وكذلك فى جانب الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته وكونه له مع غيره امر عارض له اولا ولازم للطبيعة الحيوانية والانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا فى كل شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا ما وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما لانه فى حقيقته ومهيته بهذا الاعتبار حيوان ما

لا بشرط

وليس

وليس يمنع كون الحيوان الموجود فى الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا به لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فالحيوان ما موجود فى الحيوان الذى هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير مفارق للمادة فهو بما هو شئ موجود فى المادة على انه شئ آخر مع بذاته وذو حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان يقارن فى الوجود امرا آخر ثم قال بعد نفى كون الحيوان بشرط لا موجودا فى الخارج كما نقلنا عنه سابقا هذه العبارة فاما الحيوان مجردا لا بشرط شئ آخر فله وجود فى الاعيان فانه فى حقيقته بلا شرط شئ آخر وان كان مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان مجرد الحيوانية موجود فى الاعيان وليس يوجب عليه ان يكون مقارنا بل الذى هو فى نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود فى الاعيان دون وقد اكتفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاسناد لا ان يكون الكلى الطبيعى جزءا من الشخص الموجود على كونه موجودا انه جزء خارجى له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص كما هو شان الاجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا الموجود فى ضمن هذا الحيوان شخصا آخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود فى الخارج هو متشخص فى ذاته متعين فى نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان فى كلام الشيخ المنقول انفا اشارة الى هذا كفيه وتنقل الكلام الى الحيوان الذى هو جزء لهذا الشخص الثانى فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى اعنى وجوب كون كل موجود فى الخارج متعينا فى ذاته هو الذى منع كون اشتراك الكلى بين كثيرين بحسب الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلى الطبيعى على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلى له والمراد من الجزء العقلى لذات الموجودة هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه فكل ما يحمل العقل ذات الموجود اليه بحيث يكون موجودا بوجود تلك الذات بعينها اذا كان مهية لتلك الذات فان مهية الشئ هو ما به

الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود
فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع وجوب كون الاجزاء العقلية للوجود
الخارجية موجودة مستدلا بان الحيوان لهذا الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس
بموجود فيه وذلك لان الحيوان بمفهوم هذا الاعمى الذي هو عرض بالنسبة الى ذات
الاعمى لا الذاته وكلامنا فيما فرض كونه مهية للذات الموجود كالحيوان هذا توجيه
المقام على تقدير بنائه الكلام على الاستدلال بالجزئية كما هو المشهور والمتبادر من
من كلام الشيخ بحسب الظاهر وفيه انه لا يجب بنا المقام عليه لما مر عن المحقق الدواني
وغيره وبنعم الشارح القوشجي من ان المحقق مذهب الغائلين بوجود الطبايع في
الاعيان ان اشتهاصها موجودة في الاعيان وح يكون الدعوى بديهية غير محتاجة
الى الاستدلال فان قلت الزعم فصور في المقام كما سنبينه في مبحث الشخص ان شاء الله
نعم بل الان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط شيء موجودة في الاعيان
حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودة في الاعيان بديهية مستغنية
عن الاستدلال وان احتاجت الى تنبيه ما للاتي فهم ان كون المهية بشرط شيء موجود
اعني احتياجها في الوجود العيني الى شرط ما وحال ما مانع من ان يكون هي نفسها
بذاتها لا بشرط شيء ما موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك لانه لا الاسد لا اكون
الطبيعة جزء اللطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء
من حيوان ما موجود موهمة اياها وذلك لان ظاهر هذا القول لاشتماله على حد بث
الجزئية وان كان دالا على ان تقرير هذا القول على كون حيوان ما موجودا انما هو لاجل
الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تقرره عليه انما هو لاجل ان مغايرة ما
وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مغايرة البياض في
الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض مجردا بما هو بياض فالمراد من الجزء هو الجزء
من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام حديث الجزئية انما هو تعيين
ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا

بكون

بكون المراد هو جواز الحمل والطبيعة لا بشرط ليس بجزء حقيقة انما هو نظر الى
فلينقل جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف بقي هنا بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن
واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة كلية مطابقة لامور كثيرة بل لابد
ان يجرد ذلك الشخص عن تشخصه المانع من مطابقة الكثيرين حتى يحصل في النفس
صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة معروضة وتشخص عارض
لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان المعروض موجودا خارجيا متميزا
في ذاته حتى يتصور عروض ذلك العارض له في الخارج فهو شخص خارجي مركب في الذهن
من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجودا اذ المتصور هو في انه كان صورته
كلية بل في الخارج موجودا اذ المتصور مجرد عن التشخص حاصل في العقل صورة كلية
فلذلك قال بعض الافاضل لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية
العقل من الاشخاص تارة من فرد واحد واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
مختلفة واعتبار ان فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع في الاعيان ان اراد
ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افراده الزمه ان يكون
الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متضادة لان كل موجود
خارجي يجب ان يكون متعينا ممتازا في انيته عن غيره بل الاشتراك فيه كما مر وان اراد ان في
الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته الكلية بمعنى المطابقة فهو باطل
ايضا وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور مجرد عن مشخصاته حصل منه
في العقل صورة كلية مذكورة بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا للاشخاص والطبايع
الكلية متروعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام المحقق الشريف والاول لختار الشيخ
والنزاع هنا وبينا في معنوي فاقول الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص مهية للفرد هو
موجود في الخارج فيجب ان يكون مهية موجودة في الخارج ولا نعني بوجود المهية من حيث هي في
الخارج ان تكون متحدة الوجود مع الشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان الموجود
في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا عند و

الثانى يمنع كون الماهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الآتى لفظيا
نعم يمكن ان يقال ان مراد الثانى هو ان الماهية ليس لها وجود على حدة بل وجودها ان من يقول بوجود
يقول بوجود عليحدة وح يرتفع النزاع المعنوى بينهما وبينه لكن ارجاع مذهبه الى مذهبنا
لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث قال
نزاع فى ان الماهية لا بشرط شئ موجودة فى الخارج الآن المشهور ان ذلك مبنى على كونها
جزءا من الحقائق الموجودة فى الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان انما هو زيد
وعمرو وغيرهما من الافراد وليس فى الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية
هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجى المغاير لحصة الكل
عليه وانما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد فى الذهن دون الخارج لكونه نفس المقيد
ومحمولا عليه انتهى والطبيعة لا بشرط شئ صادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه
اعنى على الطبيعة بشرط شئ وهو الثانى من الاعتبارات الثلث الذى مر طوى ذكرها سابقا
واشار اليه هنا بكلمة فالحيوان اعنى ما هو حيوان اعنى لا بشرط شئ صادق على هذا المجموع
الحيوان اعنى الشخص المشار اليه منه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما اضاف
اليه من الشخصات وهو الحيوان بشرط شئ وهذا الكلام دليل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله
وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء الحقيقى بل جزء الحد كما عرفت والكلية العارضة للماهية
اى الكلى عليها هو كلى من دون ان يعتبر معه المعروض قال الشيخ فى الشفاء الكلى من حيث هو كلى شئ
ومن حيث هو شئ يجب ان يحمل الكلية شئ فالكلية من حيث هو كلى هو ما يدل عليه احد هذه
الحدود فاذا كان ذلك انسانا او فرسا فهما لا معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال الحاكى
منتفى لان المنتفى انما يبحث عنه من حيث هو كلى لا من حيث هو انسان او فرس وقد يقال
للمركب من العارض كالانسان الكلى كلى عقلى لكونه ما لا بد وجدا الا فى العقل المعرض عن ان
الكلية لا يعرض الا للطبيعة الا اذا حصلت فى العقل وهو اى الكلى المنتفى والكلى العقلى
ذهنيان اى هما من المعقولات الثانية اما الاول فلما مر فى الفصل الاول واما الثانى فلان
منه ما يضاف مثله فى ذلك فهذه اعتبارات ثلثة ينبغى تحصيلها فى كل ماهية معقولة انتهى

الشارح

الشارحون وغيرهم من الناظرين فى الكتاب على ان هذه اشارة الى الاعتبارات الثلثة الكلى والاسلوب
اشارة الى الاعتبارات الثلثة للماهية لان المسئلة كانت بهما وحديث الكلية جئ معترضة فلا يرد
المسئلة الرابعة فى بساطة الماهية ومركبيتها الماهية منها بسيطة وهى ما لا جزء له لا بالفعل ولا بالقوة
وهو البسيط الحقيقى والمطلق او ما لا جزء له بالفعل وان كان له جزء بالقوة كالانواع
العرضية فانها قابلة لان يحللها العقل الى الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجى والغير
المطلق ومنها مركبة وهى ما له جزء اى بالفعل وهو المركب الحقيقى والخارجى او بالقوة
وهو المركب الذهنى والغير الحقيقى وهما اى الماهية البسيطة والماهية المركبة مطلقا اعنى
من ان يكونا حقيقيتين او غير حقيقيتين بدليل قوله موجودان ضرورة فان ما هو ضرورى الوجود
هو المركب الحقيقى كالانسان والبيت والبسيط الخارجى كالسواد والبياض فانه كما ان وجود
السواد مثلا بديهى كذلك عدم تركبه من الاجزاء الخارجية وكما ان وجود الانسان ضرورى
كذلك تركبه من الاجزاء الخارجية وانما الايسند الدال على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء
المركب اليه لكون الكثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل بالضرورة وان كان ناما والمنافشة
عنه مندفعة لكونها فى دعوى الضرورة وكذا الايسند الدال عليه ابطال التسلسل و
وصفها اعتباريان اى البساطة والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس فى
الخارج ما يطابقهما امتناعا اى متغايلان لان تقابل السلب والايجاب المعنيين المذكورين
فان كون الشئ فاقدا وعدم كونه فاقدا لا يصدقان على شئ ولا يرتفعان عنه وقد يخص
بمعنيين اخرين وهما كون الشئ جزءا لاخر او لا كذلك بالنسبة اليه وح يتصايفان اى يتغايلان
تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخران اضافيان فاذا ليس البسيط الاضافى
مع البسيط الحقيقى بكون بينهما نسبة هى عكس النسبة التى بين المركب الاضافى والمركب الحقيقى
فان البسيط الاضافى اعم مطلقا من البسيط الحقيقى لان كل ما لا جزء له بصدق عليه انه
جزء لما تركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء له لجواز كونه ذا جزء
والمركب الاضافى اخص مطلقا من المركب الحقيقى لان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب
حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لا يعد اضافة الجزء جزءا وهذا معنى قوله فيما مر كان فى العموم والخصوص

مع اعتبارها امّا معنى واورد عليه بانّ البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان
لا يتغيّر جزء من اجزائه القول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع انّ احد جزئيه البتة البسيط
الحقيقي يكون اضافيا البتة مع انّه لا يلزم ان يكون جزءا من شيء فضلا عن اعتبار ذلك ممّا
لا وجه لقبوله النسبة بين البسيطين عموم من وجه لصدقهما في بسيط حقيقي هو جزء مركب
كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركّب منه شيء كالواجب
وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة ان لم يشترط في
الاضافي في اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بدّ ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالقياس
الى ذلك الجزء وبالعكس عموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب اضافي بالقياس الى جزئه
مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يتغيّر في الحقيقي الاضافة الى جزئه وكما يحتاج الحاصل الى
جاعل في المركب فكذا في البسيط اعلم انّ العقلاء بعد الاتفاق على انّ وجود الممكن بالفاعل
اختلفوا في مهيّته فقال شارح المقاصد فذهب المتكلّمون الى انّها تجعل الجاعل مطلقا اي
بسيطة كانت او مركّبة وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انّها ليست تجعل الجاعل بمعنى
شيئا منها ليس المجعول وذهب بعضهم الى انّ المركبات مجعولة دون البسائط اقول وجه
ذهاب المعتزلة الى ما نسب اليهم ظاهر فانّهم ذهبوا الى تغيّر الجهات في العدم من غير فاعل وقد
اتّضح وجه ذهاب الفلاسفة اليه فهو انّهم نفوا الجعل المركب اعني جعل المهيّة مهيّة على ما دلّ
عليه دليلهم كما بيّناه وانّما جعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس المهيّة فلظاهر انّه
لا خلاف لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس
المهيّة ويكون الوجود منتزعا منها او ان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاصّ ويلزمه
المهيّة المتّصفة بالمهيّة كما مرّ سابقا في كلام المصنّف في شرح الاشارات وما نقل من المشائين
مفهم ينفي حمله على ذلك لامكان فهمه شيخ الاشراق كما مرّ وعلى ما ذكرناه ينفي حمل مذهب المتكلّمين
ايضا على الجعل المركب كما سيتّضح فيه هذا ثمّ انّ مستند المذهب الاوّل امور الاوّل انّ علّة الحاجة
هي الامكان وهي عامّة الثاني انّه لو لم يكن المهيّة مجعولة لارتفع المجعولية مطلقا لانّ ما
فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفا بالمهيّة به هو انّه مهيّة في نفسه والمفروض انّ

ماهو

ماهو مهيّة ليس بمجعول الثالث انّه لا تغيّر للمهيّة في الخارج بثباتها للماهر في ثبوت الله
المعدوم فيكون تغيّرها بالجاعل والجواب عن الاوّل انّ معنى حاجة الممكن الى الجاعل
انّ وجوده منه لا مهيّته وعن الثاني انّ المجعول هو الوجود الخاصّ وما هو من افراد
الوجود لا مهيّة الوجود ومفهومه وعن الثالث انّه ليس تغيّر المهيّة الا وجودها على
انّ شيئا من هذه الوجوه لا يدلّ على الجعل المركب الذي قد عرفت انّه ينبغي ان يكون لازما
ومستند المذهب الثاني انّ كون الانسان انسانا مثلا لو كان بجعل الجاعل لارتفع بارتفاع
فيلزم سلب الشيء عن نفسه على تقدير عدم الفاعل وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالة السلب
على طريق السلب دون العدول وردّ بانّ السلب الصادق على الانسان حال ارتفاعه ليس
هو ان المعدوم ليس بانسان والحقّ ان سلب الشيء عن نفسه ضروريّ ومستند
المذهب الثالث انّ شرط المجعوليّة الامكان وهو يستدعي نسبة وهي تستدعي مغايرة
وهي غير متصوّرة في البسيط دون المركب والجواب انّ الاثنينيّة التي يستدعيها النسبة
اللازمة للامكان انّما هي باعتبار المهيّة والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا
ثمّ انّه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلّا للخلاف في هذه المسئلة
معلوم انّ ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى مهيّة الممكن واخرا بالنسبة الى الوجود حتّى
تكون المهيّة مجعولة كالوجود وانّ ليس للمهيّة تقرّر في الخارج بدون الفاعل حتّى تكون
المجعول هو الوجود فقط بل انّ الفاعل مجعوليّة المهيّة بمعنى صيرورتها موجودة ومآله
الامام من انّ المراد ان المهيّة من حيث هي ليست مجعولة كما انّها ليست بموجودة ولا معدومة
ولا واحدا ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى انّ شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا
فيها ليس ثمّا يتصوّر فيه نزاع او يتعلّق به تخصيصه بالذكر فائدة ثمّ قال والاقرب ما ذكره صدر
المواقف وهو انّ المجعوليّة مذكورة بها الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير
على ما يعمّ الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم
المهيّة كزوجيّة الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهويّة كتشخّص الجسم وحدوثه وكالاحتياج
فانّ احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهويّة دون المهيّة وانّ الاحتياج

الى الغير من لوازم المركبة دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجاعل فنقول بنفي المجعولية
للماهية مطلقا اى بسيطة كانت او مركبة اذ المجعولية بغرض الماهية في الجملة اعني
الماهية بشرط شيء وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم يغرض الماهية من حيث
هي ويحتمل ان يريد انها تغرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة اعني بمعنى الاحتياج الى
الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان
الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة
والبسيط اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيط وان اشكل في
الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى هذا وقال شارح
المواقف وفيه اى فيما ذكر في المواقف بعد كلام ان البحث عما يلحق الماهية انما هو من لوازمها من
حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لوازمها فليس التخصيص هذا
البحث بالمجعولية بكثير فائدة وايضا كان الماهيات الممكنة محتاجة الى الفاعل في وجودها
الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسرت المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتقييد بتكلف قال والصواب ان يقال معنى قولهم الماهية ليست
مجعولة اتما في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل ونابئ مؤثر فانك اذا لاحظت الماهية الموجودة
ولم تلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى
يتصور توسط جعل بينهما فتكون احدهما مجعولة تلك الاخرى وكذلك لا يتصور نابئ
الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل نابئ في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه
يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ
مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ابيض ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا
في الخارج بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الجهات
في اتصافها مجعولة ولا وجود لها ايضا في اتصافها مجعولة بل الماهية في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا اضافة بين نفي المجعولية عن الجهات بالمعنى الذي

ذكرنا اولا وبين اثباتها بما بيناه انفا الله الحق الذي لا يتوهم بطلانه فالقول بنفي المجعولية
مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورنا ومن ذهب الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى
جعل الماهية تلك الماهية متصفة بها معا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة لها معا وان
اراد كما هو الظاهر من كلامهم ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها
محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط نحو
والمركب مشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية
وبهذا يزول ما قال المركب مجعول في ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان هذا
ايضا صوابا بلا ريبة انتهى اقول وهذا كلام لا اعتبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى
جعل الماهية متصفة بالوجود لئلا يتوهم ان الماهية والوجود كلتيهما حاصلة بالجعل والاثر
الجاعل انما يجعل احدهما متصفا بالاخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من
الجاعل انما هو امر واحد يحلله العقل الى امرين ويجعل احدهما متصفا بالاخر فهذا هو معنى
جعل الماهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام ايضا يرفع النزاع فلم يحصل
معنى يصلح للخلاف بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في الجعل المركب البسيط
قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت والجعل
البسيط للماهية دقيق لا يفهمه الا الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت الماهية في العدم من المتكلمين
وكلها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى
ذلك كالمعتزلة لم ير لها حاجة الى الجاعل في حال الوجود فتى الجعل الذي يدعيه المثبتون
لعدم الحاجة اليه والفلاسفة نفوه لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدراك الجعل
تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط تفى الجعل به واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى
كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل به هذا غاية تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف
واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكرناه اذا عرفت ذلك فنعني بكلام المصنف
انه الفاعل لما كان في نفس الماهية لا في جعل الماهية ماهية ولا في جعل الوجود وجودا كما مر في

المش في مبحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونها
ممكنة فالمهيات الممكنة سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل
البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة ورجحها
واختيارا لمذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى وهو اي
البسيط والمركب قد يقومان بانفسهما بمعنى سلب القيام بالغير المقابل للجزء
بان يكونا من المهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من يجعل
الجوهر وقد يفتقر الى المحل ويقومان به وذلك اذا كانا من المهيات العرضية مثال المركب
السواد ومثال البسيط النقطة على قول المسئلة الخامسة في احكام اجزاء المهية المركبة
فمنها ان جزء المهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي و
الذهني والبداهة شاهدة بقولنا والمركب عما يتقدم وجودا وعدما بالقياس الى الذهن
والخارج لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود يختص بالنسبة
الى الكل جزءا كان او غيره واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى الجزء واثانيهما ان التقدم بحسب
الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب
العدم تقدم بالعلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبقي لا يحتاج انعدام المركب الى عدم
جزء اخر ولا احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر
الاجزاء فالسابق لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدمي جزئين معا المركب يتبع
منهما علة تامة لعدم السبقي بل كلاهما معا علة تامة فلا يلزم اجتماع العلل المستقلة على
المعلول الشخصي الذي هو عدم المركب الشخصي على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شيئا
وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الثانية فصفة فان كلا منهما علة تامة لعدم المعلول بمعنى هذا
لو عدم الفاعل شاملا مع عدم جزء من المركب في زمان فان لم يكن لعدم الفاعل مدخل في
عدم ذلك الجزء فعدم الجزء هو العلة التامة لعدم المركب والا فمجموع العدمين علة تامة له
ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور ارتفاع الجزء مع تصور
بقاء المهية بخلاف العلل فانه يمكن ارتفاعها مع بقاء المهية وان كان المتصور ممتنعا

كما في

كما في لوازم المهية ويلزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا منعدما
افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك الكل وفي عدم البسيط بالقياس الى
تعدد اعدام علله النافصة اذ ليس عدم معين شيء من تلك الاعدام وهواي تقدر
الاجزاء على المهية علة الغنى عن السبب اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين
تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل فهذا الغنى عن السبب ان اعتبر في الجزء بحسب الوجود
الذهني بان يكون تصور الكل بما هو كل بثبوت الجزء للمهية مستغنيا عن الوسط حتى الجزء بين
الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي حتى يغنيا عن السبب وهذا معنى قولهم فيما بينا
الذهن بين وبا عتبار الخارج غنى وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لانه ممكن في
الممكن بل عن السبب الجديد كما اشرنا اليه فلو ازم المهية مشاركة الاجزاء فيه فانها لا
تحتاج ابتداء الى سبب يجدد حال تحقق المهية لانضمانه الى تحصيل الحاصل كما في الاجزاء
فتحصل الجزء خواص تلك الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن
الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت واحدة هي الاولى
منعاكسة اي كل ما هو جزء للكل تحقق متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء
له فيكون خاصة منساوية مطلقة وههنا اشكال قوي قد نجر وافي دفعه وهو انه
ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجود بن جميعا وهو الظاهر على ما صرح به
الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني
متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارج فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة على البيت
بجزء والخلف واقع في الشق عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض الجزء بالقياس الى المتقدم
في الذهن باعتبار كونه مبنيا او فصلا او متقدم في الخارج باعتبار كونه مادة وبعض
فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو المأخوذة مادة لا مبنيا او فصلا وهي متقدمة
في الوجود بن وان المادة العقلية الصرفة كالهيولى لبسيط جزء حقيقة اذ الاولى
هنا ليست حقيقة ولا يخفى ما فيهما وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي ان
الجزء مع كونه محمولا انما باعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقد

لم يوجد في اللوازم البيّنة فاختصت بالذاتي على الاطلاق هو يجعل هذه الخاصة
خاصة للاجزاء المحمولة لا مطلقا قال واما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم
في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان المتقدم مشترك بينه وبين الاجزاء المحمولة
حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي ان يتقدم على المهية في الوجودين وكذا العدمين
ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على المهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي
بينهما بل اراد وا ان الجزء ان كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني
وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد ظهر صواب البيان فتقدم الجزء
مطلقا مع انهم يصدّدون بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال لك ان تقول انهم عدّوا
الشيء متقدما على المركب مع كونه جزءا خارجا عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض
بالعلة الفاعلية لهذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم
الجزء على الكل تقوم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلة وكذا بانه لا معنى لكونه
جزءا الآن بتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان تقدم الجزء على كونه جزءا
مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين
ان كان بينهما مغايرة في الوجود فان كانت المغايرة تحسب الوجود بين معا كما في البيت
بتقدم فيهما معا وان كان في الذهن فقط كما في المركب العقلي يتقدم فيه فقط لكنه يجب
له وجود خارجي مغاير لوجود الكل ليتقدم عليه هذا ولا يخفى تكلفه وذهب السيد
المدقق الى انه لا مغايرة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى
الاحقية في الوجود وهو لا ينافي الاتحاد المتقدم والمتأخر وانما يجوز ان تكون نسبة الوجود
اليه من حيث انه جزء اخص من النسبة اليه من حيث هو كل وقد يكون بتعدد ذلك على ما ذكر في
كلام الشفاء من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة المتخصصة والكلية تتقدم
البسيط على المركب وذلك لا ينافي انه على ذلك يكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود
مع الطبيعة بشرط شيء فليتدبر فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام واقول التحقيق ان تقدم جزء
المهية عليها تقدم بالمهية وهو الذي ذكره انه قسم سادس او سابع من اقسام السبق

لا تقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء المهية متقدمة عليها بالمهية
سواء كانت المهية موجودة في الذهن او في الخارج فتقدم بالمهية في الوجودين هي
الخاصة المطلقة لاجزاء المهية فان كل جزء ذهني متقدم بالمهية على الكل في الوجودين
وكل متقدم بالمهية على الكل في الوجودين هو جزء له فليتفطن واستثنائها الكثيرة والكل
اعم من جزء المهية لان كل ما هو جزء المهية هو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الواسطة
في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط جزء المهية لصدقه على اللوازم البيّنة وكذا
ليس كل ما هو مستغن عن الواسطة في ثبوت المهية جزءا لها لصدقه على لوازم المهية مطلقا
سواء كانت بيّنة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بيّنة كتساوي زواياه للثلث
قائمتين له فانهما ان الخاصتان اضافيتان وليستا بمطلقتين ومنها انه لا يتبدل في الشيء
الخفي وهو ما يكون له حقيقة واحدة وحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة
اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يتحقق المتصف بها بلوازم واثار
لا يكون عين ما يوجد اثار الاجزاء ولوازمها كياقوت واحد لا كعشرة ولوابث من حاصل بعض
الاجزاء الى بعض والا امتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كالجسم
الموضوع يجب الانسان ولا يمكن تحمله اي شمول الخاصة للاجزاء بان يكون كل جزء خاصا
باعتبار واحد والا لزم الدور ومنها ان اجزاء المهية قد تكون خارجية وقد تكون ذهنية كما
اشار بقوله وهي قد يتميز في الخارج بان يكون كل واحد منها موجودا على حدة وقد لا يتميز
فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم
كالاجزاء البيت والسرير وقد يتميز في الذهن بان يكون كل واحد منها موجودا بوجود على حدة
غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة
بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كالتلون وفابض البصر للسواد واعلم انه لما كان
من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود
بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد تقرر ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل
المراد ان ما هو جزء يمكن ان يؤخذ باعتبار وما يصير بذلك الاعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار هو

ويبعد ان يكون مختار المحقق بين واما ما اختر ناه فهو القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد
عليه ما اورده اذا الوجود لا قيام له بالمهية اذ القيام هو وجود شيء في شيء ولا وجود
للوجود بل الوجود هو كون المهية لا امر قائم بها وليس ايضا تخصص الوجود يحوج الاضافة
الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك بالاربعة كما رجح ذلك فلا استبعاد في
ان يكون كون واحد كونا لامور متكثرة متحدة هذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا وجود
الكل بدون وجود الجزء اذ وجود الكل بعينه هو وجود الجزء ثم العجب ان المحقق الدواني مع كونه
مناديا بقي التركيب حقيقة في غير موضع اختاره هنا القول الثاني حيث قال فان قلت ما
الذي تختاره من هذه الاحتمالات قلت الاول الحقيقة اعني المادة والصورة موجودتان
لوجود بن متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس والفصل موجودان لوجود واحد هو
وجود الكل ثم انه تنتفي عما اورد على هذا القول من لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام
العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس المأخوذ لا بشرط الفصل لا بغاير الفصل
اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شيء اذا انضم اليه ما ينتهم اليه فقد
ينتهم اليه من حيث انه يعتقد ويحمل لا من حيث انه امر اخر مجصل مقوما ثالثا كما صرح به
الشيخ في الشفاء فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان
الظاهر ان القول الذي ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه
حيث اعترف بحصول تلك المعاني المتشبعة في الخارج كما هو المتبادر ويدل عليه ما
ابطل به الشق الاول من التردد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء بسيطة في
الوجود فلا يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه
ذلك فلا يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشيء فلا يكون هو القول الثالث فاتى
اشكل تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه
الا انها ملكات ملزومة ومتقدمة على سائر المعاني سموها بالذاتيات مجازا واوضح فلا وجه
في رده للشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني ثم ابطاله بما ابطله فهذا
القول على ما رددوه قدس سره في رده اما داخل في هذه الاقوال او ذلك بناء على الشق

الاول

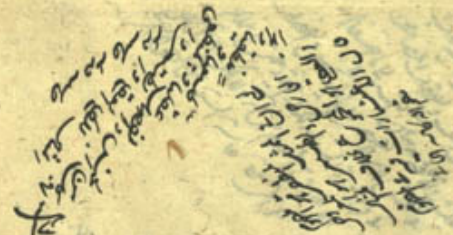
الاول واما خارج عنه لكنه غير معتد به في الاقوال وقد للدنباء على التحقيق الثاني فلذلك
حصر الاقوال في الثلثة فتدبر ثم ان الشارح الفوشجي استفاد مما ذكره في ابطال هذا القول
وهو قوله قدس سره المشتق من جزء خارجي مشتمل على بسيطة خارجية والمشتمل على ما
هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له الا ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهوما ما المشتقات
ولهذا اصاب في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق لا يبعض لا
يشتمل على النسبة بل هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بخبد ولا يدخل في مفهومه
الموصوف لا تاما ولا اجماليا صادقا انه ليس بين الابيض والبياض مغايرة الا بالاعتبار فاذا اخذ
في شيء لا كان بياضا واذا دخل لا بشرط كان ابيض كان طبيعة الجنس جنس ومادة وبالجملة
وقال وهذا هو مطيح الفرق بين العرض والعرضي لا ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات
تكلف ظاهر ومخالف لما صرح به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك وسبقه المدقق الشيرازي
بوافقه في ان المراد من المشتق معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة بالفعل ولكن
يخالفه في انه لا يجعله مفهوم المشتق بل هو عنده معنى اخر يعبر عنه بمفهوم المشتق فيدخل
الذات والنسبة في التعبير لا في المعبر عنه هذا ومنها انه اذا اعتبر عروض العموم وعروض
مضايفه بمعنى الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضهما لها فقد تباين اي لا يصدق بعضها
على بعض وقد تداخل اي تصادق فلم اراد بالمتداخلة ما يكون بينهما تصادق في الجملة
فيشمل المتساويه والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا كما صرح به شارح المقاصد وهذا
بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء المهية الحقيقية اذا كانت متداخلة
لا يكون الا اعم واخص مطلقا كالحيوان والناطق في الانسان لتحقق الغير في الممكنات على ما هو المشهور وعند الشيخ انه فيهم بمعنى اخر واما اجزاء
المهية الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق وسيأتي ابطاله ايضا ومثاله من المهية الاعتبارية
المركب من التامي والمتحركي وكذا في الحساس والمحرك بالارادة فهذه حال الاجزاء المتداخلة
واما المتباينة فاما متماثلة كالماء في العشرة من الاجاد واما مختلفة محسوسة كالماء في البلغم
من السواد والبياض او معقولة كالماء في الجسم من الهيولى والصورة وكالماء في العدالة المركبة من العقل

والحكمة والشجاعة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد
يقسم المباينة الى ما يكون للشيء مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه
فانه مغرو نشأ الفاعل والى القابل كالمعطى سمة تغير في الاضافة والى الصورة كالاعطى
الاوف فيه تغير او الى الغاية كالقائم فانه اسم لحقيقة معرونة لما هو غاية لها
التزين بها والى ما يكون للشيء مع اضافة الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون
للشيء مع الاضافة الى ما هو غير شيء من علله ومعلوله وباعتبار اخر الاجزاء اما وجوده
كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلفة من الوجودي
والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وابنهما اما حقيقية كما في العقل من الاب
او اضافية كما في الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او
ممزجية مثلها كالسرير فانه مركب من الخشب ومن الترتيب النسبي ومنها انه قد توخذ
اي الاجزاء المتداخلة ولعله لهذا اخرها عن المباينة مع كون الاخص هو العكس كذا
ذكره الشارح القوشجي مواداً بغير شرط لا فعلي مواداً ان كانت ماخوذة من الاجناس
صوراً ان كانت ماخوذة من الفصول فذكر المواد فقط مسلوك طريقة الاكثرين كذا ذكره
المحقق الدواني وقد توخذ محمولة وذلك اذا عرفت لا بشرط شيء وقد عرفت ذلك غير
مرة فيعرض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية محضة فيهما الان الجزء المحمول اما ان
يكون مشتركا بين الجملة وما يخالفها من الجملات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما
ان يكون تمام المشترك بينهما وهو المراد من الجنس او يكون بعض المشترك بينهما وهو غير الجملة
في الجملة كالثاني مطلقا وهذا اعني الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك
مشهور في كتب المنطق وفي هذا الكلام اشارة الى اتحاد الاجزاء الماخوذة مواداً وصوراً
والماخوذة جنسا وفصلا بالذات وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور وان
الاجزاء العقلية انما توخذ من الاجزاء الخارجية فما هو مركب خارجي فالجنس ماخوذ
من المادة والفصل ماخوذ من الصورة وسيأتي في عنقريب كلام متعلق بهذا ويخطر ببالي اي
الجنس والفصل واحدا لاتحادهما في الوجود والا امتنع الحمل وكون المحمول هو الجملة

باعتبار

باعتبار الوجود كالمادة والجنس كالمادة في ان المركب حاصل منهما بالقوة وهو معلول لهما
للفصل والفصل كالصورة في ان المركب حاصل منهما بالفعل وهو علة للجنس وهذا اشارة
الى الحاجة التي يجب تحققها بينهما لتركب جملة واحدة وحدة حقيقية منهما وبيان
ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية كالحيوان مثلا اذا حصلت
في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو بين كل واحد منها بحسب الخارج
وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها فاذا انضم اليه الفصل تعينت وزال عنها
الابهام والتردد وانطبق على تمام حقيقة واحد من تلك الاشياء والفصل علة لصفات الجنس
في الذهن وهي التعين وزوال الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الجملة فيكون الفصل
علة للجنس من حيث هو موصوف تلك الصفات وعلته له بهذا المعنى بديهية بعد
تحقق الطبيعة الجنسية والفصلية على ما بينوه توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في
الذهن باطل والا لم يحمل الجنس الا على فصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغاير
في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة وما الاجنس له لا فصل له نباء على ان المراد بالفصل
هو احد الخمسة وهو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في
الشفاء كما سيأتي فلا يبقى من الامرين المتساويين الذين نفرض تركيب جملة منهما فيفصل لها
بهذا المعنى فان قلت احد الامرين لازم وهو اخلال حصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل بحكم
او يجوز تحقق الفصل فيما لا جنس له وفاقا قلت لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان المجوز لازما قلت اذا عرفت وجوب الحاجة وتحققت انها غير
معقولة في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور اضمحل عندك المنع المذكور وصح الحكمان بلا
وكل فصل تام اي فيما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل والتغير كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب
لانحاد الكون البعيد عنه وان بهام التحصيل كالا يخفى هو واحد اي لا يمكن تحقق فصلين تامين
لجملة واحدة وذلك لان التحصيل والتغير بدئ تماما احدهما فعن الاخر فغني لانحاد الكون
جملة العقل الحقيقي معلومة الا باعتبار عوارضها فيدل عليه بادنى عوارضها ويوضع مكانه
ويطلق عليه الفصل تسامحا كالناطق فانه وضع مكان العقل الحقيقي للانسان لانه ادنى اليه

من باقي عوارضه كالضحك في الضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على
الآخر يوضعان معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان
اذ التحقق عدم ظهور تقدم احدهما على الآخر ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة
لمهية واحدة ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فيكون بينهما
اما عموم من وجه وهو ظاهر او مطلق ويكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص جنسا
له مهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويكون
كل منهما عرضيا لما الآخر ذاتي له من الانواع التي يازاء المهية والا لم يكونا او احدهما تمام
الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان لمهية واحدة جنسان في مرتبة واحدة لكان
لكل منهما فصل يحصل فيتحصل به كل منهما فوعا علي حدة وذلك ضروري بعد تصور ان الاثر
على وجهها فلزم ان يكون مهيتين لا مهية واحدة ولعل المصنف بما ذكر ذلك الامتناع
والاشارة الى ظهوره فيه بقوله لمهية واحدة مع ظهور كون المراد ذلك فلا يركب على
الا منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا
يجوز ان يكون اجزاؤه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت امتناع انحصار الاجزاء
في الفصول ولما ثبت انه لا وجود لجنسين الا ويكون احدهما جزءا للآخر ثبت امتناع الانحصار
في الاجناس وذلك لانه لا بد في مركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للآخر بالفرض
ويجب تناهيهما علل ذلك بلزوم التسلسل لكون الفصول عللا والاجناس معلولات و
اورد عليه بانه لا ترتب هناك لا بين الاجناس فقط ولا بين الفصول فقط حيث لا علية
بين احاد واحد من القبيلين ولا ترتب ايضا بين الاجناس والفصول اذ معنى الترتب الذي
دل البرهان على اصحه الذات يكون كل واحد من السلسلة معلولا لسابقه وعلة للاحقه
وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس شئ من الاجناس بعلة ولا شئ من الفصول بمعلول الا بتفضل
يمكن ان يراد بالسلسل ههنا ترتب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعض يجب كونه
جزء اللقريب والجزء علة فترتب من الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات لعدم جريان
ذلك في الفصول اذ ليس الفصل العالي جزء اللفصل السافل بمعنى انه يوجب كون الفصل



التام في كل مرتبة من مراتب الاجناس واحدا فحيث كانت الاجناس متناهية كانت
الفصول متناهية فاورد على الوجهين انه انما يتم شئ منهما لو كانت الاجزاء العلمية
بحيث الوجود والا فملا علية ولا تقدم بحيث الخارج فلو بعد في تعليل هذا الحكم
بلزوم امتناع تعقل كنه المهيات مع كون الكلام في المهيات الذي يمكن تعقلها بالكنه
لا محالة كما في الحواشي الشريفية واطول كلام الشيخ في المهيات الشفاء ثم فان كلا من
لدن رتب بالعموم والخصوص يمنع عدم تناهيه حيث قال في تناهي الصورة التامة النوعية
واحدة وان الكثرة يقع بها على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب
الطبيعي وما لا ترتيب طبيعي فقد علم تناهيه فلينظر تر وقد يكون منهما اي من الجنس و
الفصل عقلي او طبيعي ومنطقي كجنسهما اي كما كان ما هو جنس لهما يعني الحيوان كذلك كما
عرفت ويمكن ان يكون المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلي
الذي جنس لهاذ المهية بعرض الكلية بالقياس اليها فذاك معروض هو مفهوم الكلي
مطلقا وسمي كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي العارض لذلك المطلق بالنسبة الى
مفهومات الكليات الخمس وسمي كليا منطقيا ومركب من المعروض والعارض وسمي كليا
عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي في هذا الاعتبار معتبر لذاته طبيعة من
الطبايع كالحيوان مثلا ومتصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات الجنس وفي الاول
مفهوم الكلي عارض الطبايع غير محصورة وهذا العارض سمي كليا منطقيا وكل واحد من مفرداته
كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم الكلي من حيث
هو كلي صادق عليها وهو المناسب لقولهم كجنسهما مجملا في الاول كما لا يخفى وابهم فيه
وغايرة دون الاول مع تقدم ذكره وان كان الاولى حسن مطابقة المثل كما لا يخفى ومنهما
عوال وسوافل ومتوسطات اما الجنس فلانه قد يكون لمهية واحدة اجناس متعددة وبعضها
جزء بعض فما هو جزء يكون اعم مما هو جزء منه وفوقه في الجنس العالي ما يكون جزءا لجنس اخر
ولا يكون جنس اخر جزءا له والجنس السافل ما يكون جنسا اخر جزءا له ولا يكون هو جزءا لجنس اخر
والجنس المتوسط ما يكون جزءا لجنس اخر وجنسا اخر جزءا له واما الفصل فليس الترتب

فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون فصل جزأ الفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله وفصل كل جنس يكون في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى بالباد والسافل سافلا والمتوسط متوسطا فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال ومن الجنس ما هو معرف وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكر في الترتيب ان الفصل المعرف ما هو فصل للجنس المعرف وهما اي الجنس والفصل اضافيان اي معقول كل منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل بالقياس اليه وقد يجتمعان في شيء واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشيء كالحساس فانه جنس للسمع والبصر وفصل للحيوان مع الناطق اي مع كون كل منهما مقابلا للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن ذلك لاجتماع الجنس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان جنسية الحساس انما هي بالقياس الى السمع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزءا منه فلا يكون الفصل محمولا على الجنس في الحقيقي الشريف وقد يقال جنس الفصل مما لا يعقل اذ لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر تحقيقا للاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما كان فصلا لجنسهما كما تقرر والشيء من الجنس واجزائه يدخل في الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة بل الجزء الاخر ايضا لو كان الجنس او شيء من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية مرتين وانه باطل قطعا وبذلك يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بلا شبهة انتهى واعلم ان هذا وامثاله امور واهية جدا ولا ينبغي المناقشة فيها مذكر في مثل هذا المقام واذا ضبابا اي الجنس والفصل الى ما ينبغي فان البها اي النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع وانت خبير بان هذا مختص بالفصل القريب

بخلاف اعم الجنس فانها شاملة للقريب والبعيد كذا في الحواشي الشريفية واجاب عنه الشارح القوشجي بان المعتبر في الفصل القريب عن جميع المشاركات في الفصل البعيد للماهية انما هي الحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من حيث اسمها وانما يقال له فصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها وهو كذلك لان فصل الجنس لا شك انه جزء النوع حقيقة نحو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل وانا اقول بل الحق ان كل فصل للماهية هو مساو لها من حيث هو معتبر بها وان كان اعم منها لان من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه حيوان لا من حيث انه انسان فهو بهذا وى الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم منه من حيث هو انسان فليتدبر

مباحث متعلقة بهذه المسئلة **الاول** قد اشرنا اجمالا الى ان المشهور ان الاجزاء العقلية منها هو مركب خارجي ما خوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس ما خوذ من المادة والفصل ما خوذة من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية والمحمولة معا ممتنع والا لزم ان يكون الماهية واحدة حقيقتان مختلفتان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه اذا حصلت الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان لها اجزاء خارجية ايضا حصلت تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول الماهية في العقل الا حصول جميع اجزائها فيه وقد مر سابقا ان الشيخ في الحكمة المشرقية بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية محمد بدنام حيث لم يبق جزء اخر فنقول ان لم يشتمل تلك الاجزاء المحمولة على الاجزاء الخارجية لم تحصل منها صورة مطابقة للماهية المركب وان اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد تماما هو اجزاء خارجية للمركب كانت الاجزاء الخارجية بعينها هي الاجزاء العقلية فلا يكون احدهما محمولة والاخرى غير محمولة وان اشتملت عليه كانت الماهية الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى غير الماهية من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان لا يقال نختار انها لا تشتمل على امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون

المنع من النسبة لا يمنع ان يكون معبرا في الجزئية ضرورة كون النسبة خارجة فلا يحصل
الفرق على انه لو كان معبرا في الجزئية لاشتمل المحمول على امر زائد هذا خلاصة ما افاده
به في امتناع كون الشيء اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف هذا النفس فان ذلك
قد عرفت ان الجزء المحمول عما هو محمول ليس جزء حقيقة لامتناع الحمل بينهما هو جزء حقيقة بل هو
جزء الحد وحد الشيء ليس مجتمع الدال على المهية فالاجزاء المحمولة مشتملة على امر زائد
بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحد خارج عن المهية وغير مشتملة على امر زائد
بالذات بل هي بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من
الاجزاء المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج و
هي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة العقليتان وكل
مركب من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او
ثانية مركب من الاجزاء المحمولة اذ ليس المراد من الاجزاء المحمولة هناك الا تلك ماخوذة لا
بشرط شيء مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذا لا بشرط وقيل خشب
ذو هيئة مخصوصة تحصل حد السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب الماخوذ لا بشرط
وفصله وهو الهيئة المخصوصة الماخوذة كذلك ولا يشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في
تقوم حقيقة السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحد وخارج عن المحدود
ولا يلزم من ذلك ان يكون الحاصل في الذهن من الحد غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان
يكون للسرير حقيقتان مختلفتان هذا **المبحث الثاني** فقد تقرر ان الاجزاء الخارجية
موجودة في الخارج بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة في الخارج بوجود واحد ولذلك حمل بعضها على بعض لكون منشأ
الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة والصورة موجودتان بوجود بن اثنين والجنس والفصل
بوجود واحد وهذا هو المشهور وهو الذي عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين
فزعم ان المادة والصورة انهما موجودتان بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب
الحاج الى تركيب على شعبين احدهما التركيب الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء اخر بحيث لكل

منهما

منهما ذات عليحدة في المركب منهما حتى تكون في المركب كثرة بالفعل كتركيب البيت من
اللبنات وتركيب النهار من الاجزاء المتباينة والهوية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان
يصير الشيء عين شيء اخر ومتحدا معه ويكون لكليهما في المركب ذات واحدة هي عين
كل منهما وعين المركب منهما كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ومعنى
التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون
موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه او الى انهما قد يكونان امرا واحدا ثم قد
ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما وبقي من حيث هو عين الاخر كما
لجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم من حيث انه عين الناطق و
من حيث هو الجسم وتركيب الجسم من الهيولى والصورة من هذا القسم قال ولنجعل
البيان مخصوصا في الهيولى الثانية مع صورتها لبقاس عليها سائر الهيولیات مع صورها
فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الماء جزء
الناري بالفعل والا لكان ذلك الجزء بعينه نارا وماء وانا اما الاول فظاهر واما الثاني
فلكون حلول الصورة المائية في مادتها سببا لانها على الطبع واعلم كيف تكون الجزء
الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته
للاجزاء المائية فاذن تركب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل
القسم الاول بل العناصر يغلب غذاء والغذاء اختلاطا والاختلاط نطفة والنطفة دما
والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان يغلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه
الانقلابات بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثرة بالفعل نعم للعقل ان ينقسم كل
واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وحيس باعتبار
اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر واستفصد ذلك مما ذكره الشيخ
في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات متعددة بحسب المعنى
وبامثال ذلك من عبره مما يدل على ان الهيولى ليست بحسب وجودها الا بالقوة وبانها
لو كان تركب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة

بانهما مهية الجسم لكن الشيخ عرفها به حيث قال في طبيعيات الشفاء وصورته اى صورة
الجسم هي مهيته التي بها هو وما هو ومادته هي المعنى الحامل للهيئة واما اذا كان تركب الجسم
منهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدة مع تغريبهما به لان هذا الامر الواحد محتوم فقد
الامران للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما فصار عين هذا الامر الواحد الموجود في الخارج
واستدل عليه انه لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفين في الجسم في الخارج لامتنع
صدق المادة عليه باي اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة يجب
الوجود الخارجي بمنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب فان المتغايرين في الوجود الخارجي
وان فرض بينهما اتم ارتباط امكن بمنع ان يقال ان احدهما هو الاخر بالبديهة لكن يمكن
حمل على المركب اذا اخذت توجيه بصريه حبسا فان ذلك فد صرح القوم بان الصورة تحل
للهيولى ومع اتحادهما الا بتصور ذلك اجاب بان العلة المذكورة ليست من حيث انهما
واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا يستعمل العقل بحكم جبلته بعضها البعض والاخير في ذلك
كالطبيب المعالج لنفسه وكالمهيئ للمنفعة لعوارضها المحمولة مواطاة عليها فان قلت
ماذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالعقل فيجوز ان
تكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور فيه
ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا
واحدا لاكثرة فيه بالعقل اجاب بار بكاب ان لحم الفرس مثلا ليس موجودا واحدا عليحدة
بل هو بعض مجلى من موجود واحد وكذا سائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء
الحقيقية المفروضة في الياقوت ملحوظة الحقيقة وفي الفرس مختلفها كما ان الاجزاء الحقيقية
المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها التركيب الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة
الواحدة كذلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق واستشهد
بقول بهمنيار في التحصيل من ان اجزاء الحيوان والنبات بالقوة لان كلا منها يكون وحدته
بالعقل لاجزاءه بالقوة فان قلت فكيف تقول في الانسان المركب من البدن والنفس
وهي جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجبا

بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل بل لزم من صيرورتهما شيئا
ذلك بل الانسان امر واحد يطلق عليه العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد للنمو
والحس الذي يقتضي تلبسها الان يكون له مقدار وجزء ووضع الى جوهر قابل للابعاد
تام حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات التي لا يقتضي
تلبسه لان يكون له المقدار والجزء والوضع الى جوهر يدرك الكليات هو النفس المجردة
وكما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان ماء الفرس
ويبقى فيه المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا
يبقى معه المقدار والوضع والتجزي ويبقى ادراك الكليات وخرج بخروج ذلك المجرد الذي
كان فيه بالقوة الى الفعل والادليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذه
الدعوى وذبت عنها فذ الحصاده غاية التلخيص وفرزناه نهاية التقرير ولا يخفى ما فيه
من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوروه من معنى التركيب الاتحادي ليس بتركيب اصلا
اذ لا يتوهم احد بين زيد والكاتب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هناك انما هو بين زيد و
الكاتبية وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين منفصلين اذ التركيب لا يكون الا
من الاجزاء ولا تضاد في بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر واما ثانيا فلان كون حلول
صور المواليد في مواد عناصرية لا يقتضي حلولها في كل جزء جزء من اجزاء العناصر بالقوة
فان مادة الميت الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فالسريان فيها لا يقتضي سوى
الحلول في كل جزء مجموع لا مطلقا وسيأتي فيه كلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان
الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاصقة
وكصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة بل يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا ووجوب
بقاء المادة مع فساد الصورة دليل قاطع على مغايرتهما للقطع بامتناع اتحاد ما من شأنه
ما بقي واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متحدة بالعين
على ما نقل من الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوجود لا اتحادهما حقيقة كيف
لو كان كذلك لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادهما مع

كان فيه من القوة خ ل

بالفعل

الصورة بل الامر بخلاف ذلك واما اخامسا فلان الحمل بين المادة الصائرة جنسا بانضمام
وبين المركب ليس لسبب الارتباط لبنا في ما نقل من بعض المحققين بل لسببية انها تصير بعد
اعتبارها جنسا مع الصورة المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما ساداسا فلان
تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة الممكنة
كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما ساسابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مع
ما فيه تسند مي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك واما
حديث اجزاء الكيفية الواحدة والكرة الواحدة فسيأتي والمشهور ان كل ما فيه وحدة
بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد بالقوة هي وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من
ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه لا مطلقا فحينئذ عليه من المفاسد
ونوكا كثيرا منها **البحث الثالث** هل يجوز تركب مهية من امرين متساويين او امور
متساوية ام لا القدماء على الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل
محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل فقوم
الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان الاول وهو
تحقق الحاجة بين اجزاء المهية والمساواة ما نعة منها لعدم الاولوية وامتناع الدور
بمنعهما في الاجزاء العقلية لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة
وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض
بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب المهية من الاجزاء العقلية انما هو في
المقررة المتقومة على مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني ان
ان الحاجة في مرتبة التقرر غير متصورة الا بالتعين والا تمايز وهما غير متصورين مع التساوي
في الصدق الثاني ان كل مهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى
الثاني يكون احد المقولات العرضية التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لها
فلا يكون تركبها من المتساويين ولو فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر
مثلا فنقول كل منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر عرضا لصدقه

على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا
مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلوب جزء منه فيلزم ان يكون الشيء
جزء نفسه وهكذا في سائر المقولات وهو ضعيف لمنع الحصار الممكنات في المقولات
العشر او الاربع اذ لم يقم عليه برهان على الاطلاق وانما ادعوا الحصار الاجناس العالية
في احدهما مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتهما وقد صرحوا بكون اللفظة
والمدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر او عرض ممنوع ان اراد
مفهوما الجوهر والعرض فسلم ان اراد ما يصدق فان عليه لكن لا نسلم ان الجوهر لو كان
جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جزء نفسه وانما يلزم لو كان ذاتا له ولا يلزم من الصدق
ذلك لجواز ان يكون عرضا ولا منافاة نسلم كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يمكن كون
شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق عليه كما لا يخفى وايضا ينتقض هذا الدليل
بتركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق
لكان كل منهما اما انسانا او لا اما الاول فكما سيأتي في مبحث الجواهر ومستند المتاخرين ضعف
ادلة القدماء وقد عرفت وجه الذب عن الاول هو المعول واعلم ان الشيخ ذكر في الشفاء
ان الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية المتفقة افرادها وهو النوع
او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون ذاتيا بل الذاتيات والا لدل على المهية
المشتركة بل يكون اخص منه فيغير المهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم
الفصل يدل على النوع في جواب اي شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا ان ليس
من الفصول المقومة ما لا ينضم وظاهرا بنا ذلك على امتناع تركب المهية من امرين متساويين
على ما مثل وقال في الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال على الكثرة التي كلية
بالقياس اليها فهو لا في جواب ما هو فلا شك ان يصلح الفصل الذاتي لها عاما شاركها او
او في جنس ما ثم قال فهذا المسمى بالفصل ثم رسمه بانه مجمل على الشيء في جواب اي شيء
هو في جوهره وهذا اعم مما رسمه به في الشفاء ولما كان كلامه الاشارات موهما لجواز
تركب المهية من امرين متساويين كما نزى حاول المصنف قدس سره في شرحه التوجيه فقال

والفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للناهي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على عدة الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى النفوس بين فان الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فقط لذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل اما على النقد بر الاول فعن كل ما عداه تماما في الوجود واما على النقد بر الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في الوجود او في جنس تام ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي المطلق لا يصلح للجواب ما هو لا بجوز ان يكون اعم الذاتيات نحو اما مساو له او اخص منه لما له هو ما يصلح للتميز عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح للتميز بما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي بعدها ولا يتم على ذلك تجويز تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين مساويين وليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وبهذا ذهبنا اليه غنى عن هذه التعملات انتهى كلامه اعلى الله مقامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يتميز عن بعض المشاركات في الوجود فلا فرق في اول والجواب عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل لابد ان يجيء بها وبها من حيث يميزها وان كان اعم منها لا من هذه الجهة فالناطق لو كان يميز الانسان عن المشاركات في الوجود لوجب ان يختص به بينها بين مشاركاته في الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب ان يكون يميز الا عن المشاركات في الجنس لا في الوجود فانه يختص به فيما بين مشاركاته في الجنس فليتدبر

السادسة في الكلام في تشخص الماهية اعلم ان الماهية النوعية من حيث هي هي في نفس تصورها غيرها فغفل عن الشركة والتشخص معها نفس تصورها ما فغفلة منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به ينع تصوره عن الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقال لها بعد التشخص وسيأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها

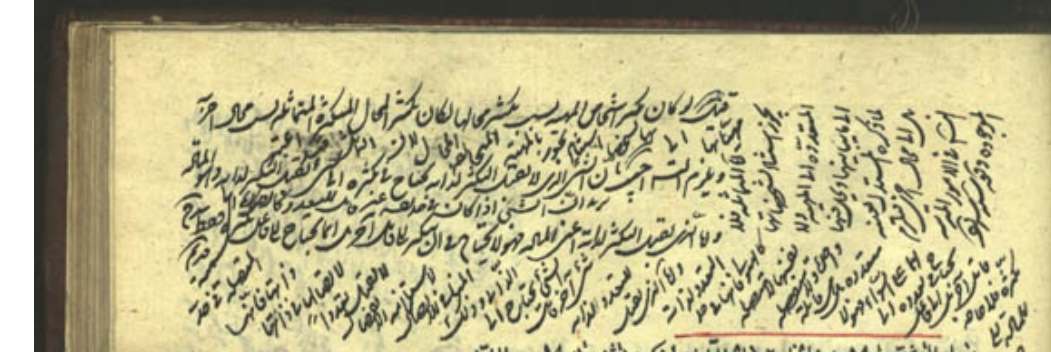
داخلا في قوام الشخص من حيث هو شخص بل هي عوارض خارجة من الشخص متوقف عروضها على صيرورة الشخص شخصا لا محالة والا فليس شيء منها مانعا من الشركة فيه الا باعتبار شيء هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا في له ماهية كلية كالوجود وهو متحد مع الماهية في الخارج وزائد عليها في الذهن كالوجود على ما حققنا من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما مر به القائل في طيلسانه هو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود لانه متاخر بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة اي لم يكن بحيث يمنع تصوره من تصوره من وقوع الشركة فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص ودون العكس بناء على وجود الطابع عند من يقول به وانت خبير بانه لو ثبت قديم انعكاس هذا الاستلزام لم يدل على الزيادة ولا حاجة الى اختلافهما بالطبع لجواز انتفاء احدهما بانتفاء الآخر لكن ذلك الاستلزام على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير بين بل هو ممنوع بالضرورة وليس من يقول بوجود الطابع يقول بذلك كما عرف واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا سبقه المدقق من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك الماهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا وجزئيا وان ادرك بالعقل كان كليا وليس هنا لك تفاوت في نفس المدرك بل في نحوي الادراك فقط لا امر ليس له ماهية كلية بنضم الى الماهية فنسبة الماهية الى الفصل الى الجنس زعما ان ذلك هو مناط التشخيص على الحكماء في عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له ماهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات في المقولات العشر حتى قال في التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فبعيد عن التحقيق كيف وبناء على هذا ان لا يكون الماهية الموجودة في الخارج من حيث هي موجودة فيه تشخصا وفي الذهن كذلك ولا ينفع انكار ذلك في دفع التشنيع عن الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له ماهية كلية كما عرف بل التحقيق مذهبهم في علم الباري تعالى شيئا اخر سيأتي ان شاء الله تعالى وكون التشخص مما ليس له ماهية كلية لا ينافي حصر الممكنات في المقولات العشر كما لا ينافي كون

الوجود كذلك اذ يتشخص كل معقول من جنس تلك المعقولة في الخارج ومغايرها
في الذهن كافيا لوجود على ان المراد ان كل ما يذكر لابد ان يعد في عليه واحد من
المعقولات لا ان يكون عينا له والا لزم جنسيتها للفصول وهو باطل قطعا هذا وهذا
الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدا مع المهية في الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى
اعتبارية على ما قال والتشخص من الامور الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان
الاول انه لو كان موجودا لكان له تشخص وننقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف
اذ لا يلزم ان يكون كل موجود له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان المهية كلية ولا يجب
كليته كما في الواجب بل في الوجودات الخاصة مطلقا كما عرف فيجوز ان يكون اعتبارا فراد
التشخص بذواتها ويكون نشأ رها في مفهوم التشخص وهو كون المهية بحيث يلاشار اليها
في العوارض كما سيأتي وذلك كاف في الوجود وظاهر ان الكلام ليس في اعتبارية التشخص كما في
الوجود الثاني انه لو وجد في الخارج ليتوقف عروضه لحصة هذا التشخص من النوع على غيرها
فان كان هذا التشخص دارا لا تسلسل واورد عليه بمنع توقفه على غيرها بل كاف في حصص
الاجناس بالنسبة الى الفصول وهو غير وارد لان الفصول ليست عوارض بالنسبة الى
الحصص بل علل متقدمات عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص الانواع فانها عوارض
لها وجب تقدم الموضوع بالغير كالوجود والحق ما تمسك به الفاضل البيجندي التشخص هو
انه جزء التشخص مثل زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج والبس مفهوم زيد مفهوم الانسان
مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان
مع شيء اخر ينضم اليه بحيث يكون ذلك الشيء الاخر جزء زيد الموجود في الخارج وجزء الموجود
الخارجي موجود في الخارج والجواب عند ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا
في الخارج اذا كان جزءا خارجيا له ولا نسلم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة
المهية الى التشخص كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل عبيانا متعددة
ولا يتعين شيء منها الا باتمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج
لا بمعنى ان الا في الذهن كذلك المهية النوعية تحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها

الا بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا وجودا وبمغايران في الذهن
فقط والاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي هويتها الا بتشخصاتها وهذا هو المراد من
كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج عليحدة بل هو متحد الوجود مع المهية
كما مر فان قلت يلزم من ذلك كون وجود المهية ايضا اعتباريا بذلك المعنى قلت لما كانت
المهية النوعية مختصة في ذاتها وليس ابهامها الا بحسب حضوصيات الهويات لا
بحسب المهية في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية
التي هي المراد من التشخص منسوبا بالعرض وهذا بخلاف المهية الجنسية بالقياس الى الفصل
فان الجنس والفصل في النسبة كلتيهما اعتباريان والوجود المنسوب الى المهية
بالذات منسوب الى كل منهما بالعرض وهذا الذي ذكرنا هو الفرق بين الاسند لا بين
اعني الاسند لا الى جزئية الطبيعة اعني المهية لا بشرط بني التشخص الموجود في الخارج على
وجود الكلي في الخارج كما مر سابقا والاسند لا الى جزئية التشخص الموجود في الخارج
وجود التشخص حيث استفاد الاول دون الثاني فظهر اندفاع ما ذكره بعض المحققين الرد
حيث قال ومن ههنا اي من كون نسبة المهيات الى التشخصات كنسبة الجنس الى الفصل
وكون الاشخاص متمايزة في الوجود الخارجي هوياتها الا بتشخصاتها ظهر ان لا وجود في الخارج
الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فتنزعها العقل من الاشخاص فمن قال بوجود الطبايع
انما اراد به ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها
لزمه ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة وان
اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته نصف صورته بالكلية بمعنى المطابقة
فهو ايضا باطل لما مر انفا من ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه فلا تكون صورته
المخصوصة مطابقة للكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجود من اشخاصه
حصل منه في العقل صورة كلية فكذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج الا
للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر
فقد تبدل تماما بين على الاشباه بين التشخص وبين ما به التشخص من العوارض المشخصة

وبين العدمي بمعنى كون الشئ امرا اعتباريا وبينه بمعنى كونه عدما للشئ ولما كان الجواب
ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب عنه فاذا نظرت اليه اى الى تشخص من التشخصات من حيث هو
امر عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيه اى في كونه امرا عقليا غير المهية وهو المفهوم المشترك
بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص المذكور عن غيره في هذا المفهوم بامر هو تشخص له
من التشخصات لا محالة ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا
ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبارات كما في سائر الاعتباريات على ما عرف مرارا
فالغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان
مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تشخصه من التشخصات الاذاتي لها فلا تحتاج الى تميز
بعض ذوات كل واحد منها فلعل المصنف على التسليم فليتدبر وبهذا هو الكلام في التشخص
واما ما به التشخص اى ما يسببه تشخص المهية اى ما ينبغي ان ينضم الى المهية حتى يحصل لها
التشخص والامتياز عن الغير فقد يكون نفس المهية اى قد لا تحتاج المهية الى امر ينضم اليها حتى
يحصل لها التشخص بل يكون نفس انيتها ممتازة عن غيرها الكونها بنفس ذاتها قابلة للوجود
غير محتاجة الى القيام او الحلول في المادة كالمجردات العقلية فلا تكثر اى فلا يكون تلك المهية
متكثرة الافراد بل تكون منحصرة في فرد هو الذي هو قد قبل الوجود بنفس ذاتها ويكون كون
تلك المهية كذلك باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود الذي قد قبلته فتكون كثرة الافراد
بنفسها في نفسها لا واقعية وذلك لان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون بنفس ذاته بل بامور متكثرة
مقارنة به ضرورة ان ما لم يكثر لم يكن مقارنا له سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن
بالشئ لم يكن موجبة للتكثر والمراد من ان المهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستند
التكثر على الاطلاق كما سبق بيانه في الشق الثاني وفي تسنده الى المادة اى قد يكون المهية
محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة مستندة الى المادة التكثر بها مادية محتاجة
الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب لتشخصها تلك الامور المستندة الى المادة والمراد من
المادة ههنا ما يشمل الموضوع كما لا يخفى فلما كان كون تلك الامور المتكثرة مستتبعة متوقفا
على كونها متشخصة لان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد التشخص كما سبق ووصف المادة

بقوله



بقوله المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها فكون تشخص تلك الامور بالمادة
وتشخص المادة بالاعراض الخاصة اى الغير المشترك فيها وهي الوضع والاين والزمان قال
الشيخان في تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره وتلك
المعاني هي الوضع والاين والزمان فاما سائر الصفات واللوازم فيها مشاركة كالسواد
البياض وقال الشيخ في التعليقات الاحوال والذوات معان مشتركة فيها والنسب انما
تكون نسبة معقولة ونسبة محسوسة والنسبة المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة
نسبة تجزية والا لم يكن محسوسة وهي اما ان تكون مكانية او وضعية والمكانية مشتركة
فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى اخر زائد على المكان
وذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف لوضع اخر بذاته لا لمعنى اخر فيه فلو وضع هو المتشخص
بذاته لكن ما به تشخص به لمعنى زائد على الوضعية الا ترى ان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور
كثيرة فاذن انما به التشخص به اذا لم يختلف الزمان وكل شئ ليس بزماني ولا وضع له لا
يوجد لها تشاخص كثيرون كما هو المعقول المعارف انتهى فالمراد بالاعراض الخاصة اعني الغير
المشترك فيها ما لا يكون مشتركا فيها الذاتها كالوضع او لامر زائد على ذاتها كالمكان في
المتشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى
السابق واللاحق اعني ان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه الذات
او متأخر عنه بالزمان لا مطلقا لكن عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد
على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المتشخصات فان قلت فذلك انما يتم
معنى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتخصيص فما به
كل واحد منها ضد خلاف معنى الاخر فيمتنع ان يكون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الاخر
فيه والكون في الزمان غير ضد الزمان واذا بطل كون واحد في زمان لم يبطل كون الاخر
فيه انتهى ومثل ذلك قال في الابن فلم لا يجوز ان يكون المراد من الزمان المعدود من المتقي
الغير المشترك فيها هو متى ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون
متى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بالزمان

بالوضع انما يتشخص

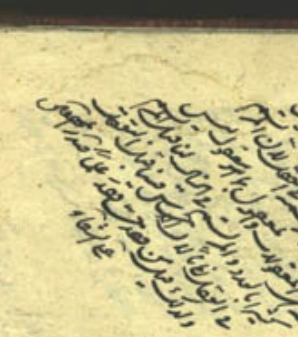
في الواقع سواء كان
عدم الاشتراك
فيها

لزم الدور وظهر ان ما هو معدود من المتشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان
فان قلت قال الشيخان في تعليقهما انهما الوضع بتشخص بذاتهما والزمان فما معنى ذلك قلت
معناه ما نقلناه من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع
المتحدة بالزمان يتشخص بالذات لا بالذات والمختلفة بالزمان يتشخص بالزمان لا
بالذات وليس لهما مدخل في تشخص الغير لكونهما امرا مشتركا عنده فان قلت فالتشخص بالذات
والذي ينتهي اليه افادة التشخص بالاخرة هي الاعراض الخاصة فلم اسند التم تشخص الامور
المتكثرة التي هي مابه التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ولم اسنده الى
تلك الاعراض ابتداء قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة ايضا لاستحالة الذكا لا بد من كونها
متشخصة والكثرة ينتهي الاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند الكل تلك الامور من
كلا المجموعين اعني جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض المجتمعة الحاصلة
معا ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله فان التقييد بين المفهومات الكلية في
اي مرتبة كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على الكثيرين غاية الامر ان يقيد الانحصار في
فرد والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة
الاستدلال لا تقييد عليه ومنهم من جعلها مستدلا لا عليه فالغرض عليه بانه اذا جاز في
العامين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالاخر ويخصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة
مثل الطائر والولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع
فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل
ما عداه بأي اعتبار اخذ حتى على افراد نقيضه فانه يصح ان يقال كل ما ليس بحجر فهو حجر
صدق كل من الكليين على افراد الاخر وذلك ينفي فرض اشتراك المجموع مثلا لو اخذ الطائر
الولود بشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض يقتضي فرض
صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود على جميع افراد الطائر
هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع الشخص وموضوعا
لا محالة بالشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المتشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود

الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا جمال التوهم اراد به وقد يقال اراد به العقلي ما يحصل في
العقل لا للمقابل المشيئي والمنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وما صدقات الكلي
ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول بحسب
ضرورة ان المركب من المعقولين معقول وليس بمحسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض
المذكور وقد يقال والغرض بغاير التشخص وليبان المغايرة قال ويجوز ان يمتاز كل من الشيئين
بالاخر بان يحصل لكل منهما اعتبار التقييد بالاخر امتاز بكونها حاصلا بدون ذلك التقييد
كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالاخر اخص مما كان قبل التقييد
بخلاف تشخص كل من الشيئين بالاخرين يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما
فانه لا يجوز لما مر من ان التقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق اخر وهو ان التشخص الذي
انما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشاركات وقد وجد في بعض نسخ المتن
قوله والتشخص قد لا يتميز مشاركه والكلي قد يكون اضافيا فيتميز والتشخص المتميز قد يتميز
متميزا والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز وهو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون
الثاني في الشخص الغير المتميز مشاركه مع عزم في مفهوم من المفهومات والثاني بدون الاول
في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا ويجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركه مع عزم في مفهوم
والعزم عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة التشخص مع عزم في مفهوم من المفهومات
لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة لكن الوجود بل
يستلزم عدم اعتبار متميز فلا يثبت بذلك تشخص بلا متميز قالصواب ان التميز عدم مطلقا من
التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا واعترضه كما قال المحقق الدواني فان المشهور في
السبب بين الكليات وان كان اعتبار صدقها وكذبهما في الواقع سواء اتحد الاعتبار او اختلف
فقد يلاحظ هاهنا بحسب الاعتبار وتحصل النسبة بينهما كما فيما نحن فيه وله نظائر كثيرة في كلام
المصنف فيما سبق المسئلة السابعة في احوال الوحدة والكثرة وهي من احوال المهيئة ولها
احكام يتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنها في مباحثها من احوال الوحدة انها مغايرة
للتشخص الآن المهم الآن الاشتغال من الكلام في التشخص الى الوحدة حسب المغايرة قال التشخص فضل

والشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا تصدق على كل منها من حيث
هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا تصدق على كل منها من حيث هي كذلك انها متشخصة
وذلك ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف
الوحدة فان الموصوف بالكثرة انما يصدق عليه الكثير انما لوحظ من حيث هو كثير اعني
من حيث هو مقيد بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزء للموصوف بل بان
يكون مبدأ له خارجا عنه تصدق عليه انه موجود في الخارج ولا تصدق عليه من حيث
هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث حليته انه واحد والحاصل
ان موضوع الكثرة تعينه موضوع الوجود اذ لا منافاة بين الكثرة والوجود وليس بعينه
موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة تستلزم مغايرة ما بتصف
بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة منافاة بالذات فلا نسلم
كما سبأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة و
الوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود على ما قال وسنا وقد اي سيأتي
الوحدة الوجود فكل ما هو واحد باعتبار موجود باعتبار وبالعكس فالكثرة المقابلة للوحدة
المطلقة ليست بموجودة كما ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها
بالوجود بخلاف وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو
كانت نفس الوجود الشخصي لكان تعقل الجسم البسيط الواحد عدما لذاته وايجادا للجسم الخ
من كتم العدم وبطلانه ضروري فالجواب عنه انما يلزم ذلك لو لا وجود المادة فانا مع
القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكذلك وحدتها زائل ووجودها
والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والا شبيه ان الوجود الخاص والوحدة
والتشخص متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته ثم اعلم
ان الشيخ قال في الهيات الشفاء الذي يصعب الامر علينا تحقيق معنى الواحد وذلك انا انما
نعلم الواحد هو الذي لا ينكثر قسمة فاخذنا في بيان الواحد الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة
ان نحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه وجودها ومهيتها ثم اي حد حددنا به

الكثرة



الكثرة فاستعملنا فيه الواحد بالضرورة فمن ذلك ما نقول ان الكثرة هو المجتمع من الوحدات
فقد اخذنا الوحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا اخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها والمجتمع
يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الوحدان او الآحاد فقد اخذنا
لفظ الجمع وهذا اللفظ لا يفهم معناه ولا يعرف الا بالكثرة وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد
فتكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد ويكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والعدد
وذلك انما يفهم بالكثرة ايضا مما اعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يتحد به الكثرة
يشبه ان تكون الكثرة ايضا اعرف عند الجمهور والوحدة عند عقولنا اعرف ويشبه ان يكون
الوحدة والكثرة من الامور التي نتصورها بديا بالكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من
غير مبدإ لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا بيا
وهناك ناخذ الوحدة متصورة بديا ما ومن اوائل التصور ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة
تنبيها يستعمل فيه المذهب الجمالي لبوحمالي معقول عندنا التصور حاضر في الذهن فاذا
قلنا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس منقسما فقد قلنا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول
عندنا بديا الذي يقابل هذا الاخر وليس هو فيشتبه عليه سبب هذا عندنا وانما هذا
اشارة لمن لم يولد ولا يمكن تعريفها اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل
والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة
والكثرة اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة بقسمتا
بالسوية الا عرفية عند العقل والخيال فاخذ الوحدة الا عرفية عند العقل واخذ الكثرة الا عرفية
عند الخيال ثم انه اعترض عليه بان الوحدة والكثرة ان اخذتا من حيث هما امران كليان فلا يكون
الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان في المحسوسات فلا يدركهما الا الحس
الخارجي او الوهم فلا وجه لتخصيص احدهما بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند
الخيال واجاب عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس
الناطقة لكنها تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلة فتدرك اولا بالآلة جزئيا ثم تكرر
فتدرك صورها في تلك الآلة ثم تنتزع منها مجردة عن مشخصاتها صورة واحدة كلية وتدرك في

ذاتهما وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة والاشك ان المرتسم في
ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها وحدها من المرتسم في الامها
وان المرتسم في الامها اقرب منها واعرف عندها من حيث هي ماخوذة مع الامها فكذا حال
عارضيهما من الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي انه قد ترتسم في النفس صورة
كلية كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة في الامها معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة
في النفس وكان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من الجزئيات
المرتسمة في الالة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة بالامر
في الخيال واقول ان في الكثرة تفصيلا بعين على تصورها وملاحظتها كذلك امر من مفصلة
الخيال سواء كانت الكثرة المرتسمة في النفس او في الخيال فتلك الكليات الكثيرة المرتسمة اذا
اراد النفس ملاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا بإعانة الخيال بخلاف الوحدة
فانه لا يحتاج تصورها وملاحظتها الى اعانة الخيال سواء كانت الوحدة مرتسمة في النفس
او في الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال
وعرفه ان الكثرة لكونها غايبة لا تحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال انها تنتزعها اولا والما
الوحدة فقد تحتاج الى تنبيه لتفطن يشير الى معنى حاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها بكونه
مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكثرة فليتفطن واما ما اجاب به المحقق الدواني
من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية والتفصيل انما هو
للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله على الكثرة حيث
لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير ذلك مبني ان
الخيال لا يدرك التعقلات كلا مخصوصا منها وحدها بل مع مجموع الامور المقترنة فهو كما ان حصر
التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع المدرك للخيال كما هو معروض للكثرة
معروض للوحدة ايضا لاحالة بل الوحدة ايضا مدركة للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره
سندا لمدعيه من ان الاحاد اسبق الى العقل من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف
بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال من احاده اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف

فصل

بفصل اجزاءه فانه يرد عليه ان الكلام في مطلق الوحدة لا في معنى الكثرة وان الخيال
كما قال المؤلف اولا لا ينال من حيث هو واحد فليس بوارد لبساطة الوحدة امر اعتباري زائد
على الماهية تحسب الوجود الخارجي والا لكان واحدا لا محالة فلها وحدة عينية هي ايضا
واحدة وهكذا فيلزم التسلسل هي بين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل كالوجود و
الشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قابل هي من قوانين المعقولات الاولى
عرفت معناها فيما سبق وكذا الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا
عرفت المراد من نفي حقيقة الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما في
الاعيان حيث قال في الهيات الشفاء العدد له وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس
من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شبيها بعتد به اما ان قال ان العدد لا وجود
له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق ثانيا ان الواحد لا يتجرد
عن الاعيان فانما ينفسه الا في الذهن وكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما
ان في الموجودات اعدادا فقد ذلك امر لا ريب فيه اذا كان في الموجودات وحدات فوق
واحدة اثنتين وتقابلهما الاضافة العلية والمعلولية والمكانية والمكانية لا التقابل بحسب
بينهما بمعنى ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما معروضين لاضافة العلية
والمعلولية والمكانية والمكانية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكان لها اي تقتضيها اذا
اعتبرت مقارنة بعدا ما على ما هو المراد من الكل وليس بينهما تقابل بالذات اما تقابل
التضاد فلوجهين الاول ان الضدية بالذات والوحدة اذا حققت في موضع الكثرة لا يبطلها
اولا وبالذات بل انما يبطلها اولا وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان وحداتها
الثاني ان من شرط التضاد بان يكون لهما موضوع واحد بالعدد اعني بالشخص كما سبق في
ليس واحدة بينهما وكثرة بينهما موضوع واحد بالشخص بل بالنوع وقد يحصل ذلك اعني وحدة
الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب
كونه واحدا بالشخص كما سبق ايضا ولما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في
الكثرة مقومة لها وكيف تكون مهية الملكة موجودة في العدم حتى يكون العدم بتالف من

من ملكات مجتمعة وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون تركيب الملكة من احداهما
واما مقابل السلب والايجاب فلفصل ذلك بينهما واما مقابل المضايف فلان الكثرة ليس
تعقل جهتها بالقياس الى الوحدة حتى تكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة
بسبب الوحدة وفرق بين ما لا يكون الا بثنين وبين ما لا يعقل بهيئته الا بالقياس الى
بثنين وايضا لو كان بينهما تضايف لكان تعقل جهة كل منهما بالقياس الى الاخر فكان يعقل
بهيئة الوحدة من حيث هي وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانت متكافئين في الوجود وظاهر
ان الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء واما ما يقال في كون التقابل
بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى معنى هما وقطعنا النظر عن كون احد بهما علة للاخر او
بكلا العبرتين بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا
فمجاب عنه بانه لو اراد ان العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت وسائط بين
الشيئين في بينهما هو ممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يحتاج العقل في
الحكم بالتباين في بينهما الى ملاحظة تلك الوسائط بنوعه عليه انه انما يدل على انتفاء الواسطة
في القصد بنى دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما مستندا في الواقع الى ما بينهما
من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات ثم معروضهما قد يكون واحدا فلم يجز ان لا امتناع
اجتماع الوحدة والكثرة في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة فجهة الوحدة ان لم تقتض
جهة الكثرة ولم يعرض لها اي لم يكن غيرها ربما عنها والاغيار جهة محمولة عليها بل تكون خارجة
غير محمولة فالوحدة عرضية كما يقال نسبة النفس الى البدن هي نسبة الملك الى المدينة وهي
انما تحمل ان في البدن وهو ليس مقوما ولا عارضا للشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما لا بالذات
ولا بالاشتقاق اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به ليست بدنا
له بل هو سبب لتدبيره والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو التعلق بل النفس نعم
عارض لها فان اعتبرت الوحدة بين النفس والملك في التدبير او بين النسبتين في كونهما آلتا
للتدبير كانت من قبيل الاتحاد في العارض المحمول الذي سياتي وان اعتبرت بين النسبتين في
كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة او عارضة لها واما اذا اعتبرت بين

النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة فيه غير عارضة لجهة الكثرة ولا مقومة كما
بيناه ثم ان تلك ضمنية جهة الوحدة بالتقويم والعرض ومقابلهما وضمنية المقابل بالوحدة
العرضية على ما ذكره المصنف والمتاخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما تكون جهة الوحدة
فيه عارضا سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وغيره بالواحد بالذات وسمى جهة
النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات حيث قال في الهيات الشفاء
ان الواحد يقال بالاشتراك على معان تتفق في انها لا تنقسم فيها بالفعل من حيث كل واحد
هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها بتقدم وتاخر وذلك بعد الواحد بالعرض والواحد بالجنس
هو ان يقال في شيئين فصاعدا من شيئا اخرا انه هو الاخر اما واحد وذلك اما موضوع وهو قول
عرضي كقولنا ان زيدا وابن عبد الله واحد وان زيدا والطبيب واحد واما محمول ان
في موضوع كقولنا ان الطبيب وابن عبد الله واحد اذا عرض ان كان شيء واحد طبيبا
ابن عبد الله او موضوعان في محمول واحد عرضي كقولنا البلج والحبش واحد في البياض
اذ فوقهما عرضان حل عليهما عرض واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد
بالنوع وهو الواحد بالفصل ومنه الواحد بالمناسبة ومنه واحد بالموضوع ومنه واحد
بالعدد ثم قال واما الواحد بالمناسبة فهو غامض جدا مثل ان حال السفينة عند الربان وحال
المدينة عند الملك واحدة فان هاتين هاتان متفقتان وليس وحدتهما بالعرض لوجود
ما يتحد بهما بالعرض اعني وحدة السفينة والمدينة بهما هي وحدة بالعرض واما وحدة الحاكم
فليست الوحدة التي جعلناها وحدة بالعرض انتهى ثم ان تكون وحدة النسبتين من القسم المقابل
اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية وعارضية على ما ذكروه نحيا او رده سبط المدققين
وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبيران وليس التدبير عرضا محمولا عليهما وانا نقول
ولو سلم ان المراد من النسبة ههنا هو التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا مواضعا
لما في شرح المواقف فلا نسلم ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير بل في كونهما تعلقا خاصا من
شانه ان يكون سببا للتدبير المخصوص كما ان اتحاد التدبيرين انما هو في كونهما تدبيرا مخصوصا
ولا شبهة في كون التعلق الخاص محمولا عليهما كما في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ ايضا

لا عنه تماهو واحد منقسم من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حيث الطبيعة التي
عرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منه ما ليس من طبيعته التي عرض لها الوحدة ان تكثر
مثل الانسان الواحد ومنه ما من طبيعته ذلك كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصح
مياها والخط خطوطا والذي ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكون من وحدا خر
واما ان لا يكون مثل الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي من حيث
هو انسان اذا قسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا قسم الى نفس وبدن فيكون له نفس وبدن
وليس واحد منهما بانسان واما الذي لا يكون منقسما على قسمين اما ان يكون موجودا مع
انه شيء ليس بمنقسم بطبيعة اخرى واما ان لا يكون فان كان موجودا مع ذلك بطبيعة اخرى
فاما ان يكون تلك الطبيعة مما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا ينقسم من حيث هي
نقطة ولا من جهة اخرى وهناك الطبيعة غير الوحدة المذكورة واما ان لا يكون الوضع وما
يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل لما هو جوهر الذي بهو منه انه لا ينقسم
ليس ذلك الوجود بوضع وليس بمنقسم في طبيعته ولا في جهة اخرى واما الذي لا يكون
طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها صارا
مجموعهما عددا من هذه الاصناف من الوحدة ما لا ينقسم مفهومه في الذهن فضلا عن شخصه
ما دبته كمائية او بلبنة والجسم الذي يتكثر ابدا من حيث لها الطبيعة الواحدة بالعدد
ومن حيث الاتصال فمن ذلك ان يكون تكثره في الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة غير
وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعة اعانها الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير
نفسها وذلك هو الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم
والحد كالانسان الواحد فقد استوفى في جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا بد ان الكلام
في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير
من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرض له الوحدة العددية
بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان
تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل ينقسم الى البسيط والمركب لان
الاقسام كلها تنقض بالمحمولي والصورة وما يحل في المقدار او في محله طولا وعرضا وفي بعض
هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما مر كما
في كلام الشيخ فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه
الواحد بالفصل فانه اولى على حسب ابهامه في القرب والبعد وفي كل مرتبة من الجنس اعلى من
الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل قد يراد ومن الوا

هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا نقطة ان كان مفهوم زائد نحو وضع اي
وان لم يكن مفهوم مجرد عدم الانقسام بل كان له مفهوم زائد على مفهوم عدم الانقسام
وكان ذلك المفهوم الزائد ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ
وان كان موجودا له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسبه
فيكون نقطة وقوله او مفارق وان لم يكن ذا وضع اشارة الى قول الشيخ واما ان لا يكون
الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس وقوله هذا ان لم يقبل موضوع الوحدة
القسمة اي لا من حيث طبيعة التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا
من جهة اخرى كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة باحد
الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان قبوله القسمة من حيث طبيعته التي عرض لها
الوحدة مقدارا ان كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون تكثره في
الطبيعة التي هي لذاتها معدة للكثرة وجسم بسيط ان كان بقبوله القسمة لا لذاته
وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون تكثره في طبيعة اعانها الوحدة المعدة للكثرة بسبب غير
نفسها وذلك من الجسم البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم
والحد كالانسان الواحد فقد استوفى في جميع الاقسام التي مرت في كلام الشيخ ولا بد ان الكلام
في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير
من حيث الاجزاء وذلك لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرض له الوحدة العددية
بل اجزاء له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى نفس وبدن واعلم ان
تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل ينقسم الى البسيط والمركب لان
الاقسام كلها تنقض بالمحمولي والصورة وما يحل في المقدار او في محله طولا وعرضا وفي بعض
هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى ان الواحد مقول بالتشكيك على ما مر كما
في كلام الشيخ فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة بالنوع وبالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه
الواحد بالفصل فانه اولى على حسب ابهامه في القرب والبعد وفي كل مرتبة من الجنس اعلى من
الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب ما هو وان كان الفصل قد يراد ومن الوا

بالشخص مما لا ينقسم اولى بالوحدة ثم ينقسم على تفاوت حسب مراتبهما والوحدة بالذات اولى من
الواحد بالعرض والعرض الخاص اولى تماما من العرض العام وكل ذلك اولى من الوحدة العرضية والكثرة
ايضا مفهوم المشكك لكونها في كل عدد ازيد منها فيما دونه والهوهوية تركب جعل احدا فقرن
باللام والمراد به الحمل الايجابي مواطاة على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام على الاقسام
ثم ابطال جهة الوحدة اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو في جميع اقسام الوحدة بتحقق في
اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو
واحد بخلاف الوحدة او في المشكك كما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك
بعض افراد الحمل اولى بالحمل من البعض فان قيل على الاول فيكون انقسامه الى الاقسام للذكورة
باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فيه اي بالمضيفة انقسام الوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة
بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم ما فينقسم باعتبار انقسامه فاي فائدة للقرن بخصوص هو هو وايضا
هذا الكلام بعد الوحدة الشخصية وانقسامها مع كونها غير مفيدة فكيف في هو هو غير ملائم لجيب
بان الهوهو للاتحاد تقا فاشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد على نحو اقسام
الوحدة وهو معنى مفيد هو من جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهوهو مخصوص بالاتحاد في الوجود
او في عبرة من اقسام الاتحاد وان كان الاتحاد في بعض وجوه الاتحاد فلا يقال زيد عمرو
واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه ليست بعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة
المضمنة من غير كثرة واما عدم الملائمة فيندفع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية
اعتبار وحدة الكثرة لكنه يجري فيها مع اعتبارها كما في زيد الكاتب زيد الضاحك والوحدة
في الوصف العرضي والذاتي ينعتبر اسماؤها بتعابير المضاف اليه فوجد النوع تشتمل على جزئيات
والجنس يحاذيه الكيف مشابهة والكم مساواة والوضع موازاة والاضافة مناسبة والاتحاد
مطابقة والاتحاد هو صيرورة شيء بعينه من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اخر وهذا
هو معناه الحقيقي لانه المتبادر واذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا اخر يطرأ عليه الاتحاد
وهو ان يزول عن الصانع شيء ويضاف اليه شيء اخر كصيرورة الماء هواء والاسود ابيض او
بقرائن التركيب كصيرورة الثوب طينا والاتحاد بعد بين الجنسين لا شبهة في جوازه بل وقوعه

اما بالمعنى الحقيقي فمحال والدليل المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان
لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء الاحد هما وبقاء الاخر والا فليس شيء منهما
كان هذا فناء لهما او احد وثالث وايا ما كان فلا اتحاد هذا ظاهر ورد بمنع الانحصار في
الشقوق الثلثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المحقق بعد فرض الاتحاد شيئا منهما بل كان
هناك امر ثالث صيرورة احدهما بعينه الاخر وظاهر ان خلط كل واحد من تلك الشقوق وقد يقرر
المنع بانا لا نسلم انها لو كانا موجودين لكانا اثنين واعما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد
موجودين بوجود واحد هو نفس الوجودين قبل الاتحاد فلم صارا واحدا ولا يلزم من فناء كل
حلول عرض واحد هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان لوجود واحد
ذا بين وليس كذلك بل هما هذا بعد اتحادهما وجودا والحق انا لا نعني بديهية المذكور في
صورة الاستدلال تنبيه عليها كما اشار اليه المصنف في شرح الاشارات وصرح به المحققون في
حاصل التنبيه هو تميز المعنى المنتزع فيه من بين المعاني المحمولة بالمتغاير اليه الذهن بحيث
يجزم ببطلانه وموضع النزاع بعد اعتبار هو الخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيرها
يطلق عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح المقاصد
بقوله وانت خبير بمجال دعوى الضرورة في محل النزاع وبيان امتناع اتحاد الوجودين
بما وضع من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق وقد اسلفنا ان قبل الاتحاد كان كل منهما كما
عن الاخر فان بقي ذلك التميز بعد الاتحاد كانا اثنين لاستحالة وان لم يبق فقد زال المحال
بميزة ضرورة زوال المتميز بزوال ميزة فيكون هذا فناء الاحد هما وبقاء للاخر او فناء لهما و
حدوث ثالث ولا يمكن ان يقال ههنا ما يقال في الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد يتميزان
بميزة واحد هو نفس التميزين الاولين لان كلا من التميزين الاولين كان فناء احد
الاثنين من الاخر وهذا التميز لا يمكن ان يعود بعد احدهما عن الاخر فلا يكون نفسهما وبطرو عليه بقية
للمانع ان يقول بميز احد الاثنين عن الاخر كان لازما للاثنينية التميز لا لذاته فان زال ذلك المحال
مع بقاء ذاته متصفة بالوحدة هذا واذا ابطل الاتحاد فالهو هو الذي هو اتحاد ما لا اتحاد له
فبقي ههنا جمعي تغاير والاتحاد على ما مر في بحث الحمل والوحدة ليست بعد دلالة العدد فانها

انفصال وبوحدة لجنه واحد والوحدة الا انفصال فيهما الى وحدات كذا في الشفا قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فجعل الوحدة عددا والوفوعها في العد نحو عشرة عدد في نفسها وصبة لما عداها من الاعداد وليس عنده كون العدد نصف مجموعها المساوي العرب منه خاصة شاملة لجميع الاعداد ولا العدد مساو باللكم المنفصل والتراع لفظي انتهى وقد ناقش في دخولها تحت عد ولذلك يقال عدد ت ما في البيت فكان عشرة ولا يقال عد دته فكان واحدا فان قيل الواحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العد قيل على كونه عددا اجيب بان وقوعه في الجواب باعتبار انه مستلزم لسبب العدد كما يقع السبب في جواب كم فانه يقال في جواب كم رجل في البيت ليس رجل منها بل هي سبب العدد المفهوم بها لا غير اي لا بغيرها يعني ان كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي يصلح مجموعها ذلك العدد لا من الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا مفهومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة ولا باربعة وستة ولا بعشرة وخمسة الى غير ذلك من الاعداد التي تحتها قال ارسطو على ما نقل في الشفا لا يحسبن ان سنة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى وهم في بادئ طريقان احدهما انه يمكن تصور كنه العشرة مع الغفلة عن هذه الاعداد التي تحتها فلا يكون شيء منها ذاتيا لها وثانيهما ان تفوم العشرة بثلثة وسبعة ليس باولى من تفومها باربعة وستة ولا من تفومها بخمسة وخمسة فاما ان يتفوم بكل منهما وهو محال لان كل واحد منهما كاف في تفومها فيستغني به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناؤها الشيء عن ذاتيه بل استغناؤه عنه وما عنده اليه معا واما ان يتفوم بالواحد منها فقط وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح فان قيل تفومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تفومها بتلك الاعداد اجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لا يلزم على كل حال وبنحو هذا تندفع الكلام في الوجه الاولى فاذا فرض ان التفوم للعشرة من سبعة وثلثة مثلا لا يمكن ان يقال ان تفومها الا من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا حتى يقال ان التفوم من الوحدات لا يلزم على كل حال وذلك ظاهر ولعل هذا هو مراد المحقق الشريف حيث قال بعد ايراد السؤال المذكور وكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات لا يفيد رجحانها والقول بانه لما كان الوحدة

في تفومها لم يكن لتصور تلك الاعداد مدخل في مهيتها رجوع الى الطرف الاول اعني قول الجواب ان يقال المراد ان مراتب الاعداد حقائق مختلفة كما سيأتي ولكل مرتبة صورة لا خصوصية تحتها فاذا قلنا ان العشرة مفهومة من السبعة والثلثة فان اردنا بها اعتبار صورتيهما كان القول بتفوم العشرة من تلك الخصوصيتين دون خصوصية السلة والاربعة مثلا مع تحققها ايضا هنا لا مرجح واما ان اردنا بها الاعتبار صورتيهما بل باعتبار احادها كان تفومها من الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انها مفهومة من نفس الاعداد لا من الخصوصيات فلا يصور هنا ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس اعداد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها مفهومة من الاحاد لا من الاعداد قال الشيخ في الجمل الشفا وكل واحد من الاعداد ان اردت التحقيق هو ان يقال انه عدد من اجتماع واحد وواحد وتذكر الاحاد كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يجعل العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما ركب منه بل بخاصة نوعه فذلك يكون وهم ذلك العدد دلالة من جوهره واما ان يشار الى تركيبه مما ركب منه فان اشير الى تركيبه من عدد بن دون اخر مثلا ان يجعل العشرة من تركيب خمسة وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيبه من ستة مع اربعة وليس يفعل هو بنفسها باحدهما اولى من الاخر وهي بما هي عشرة مهيتها واحدة ومحال ان يكون مهيتها واحدة وما يدل على مهيتها من حيث هي واحدة جحود ومخالفة فاذا كان كذلك فحدها ليس بهذا ولا بذاك بل بما قلنا وكذلك اذا كان ذلك فكان لها فقد كان لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لان ما دل على ذلك وناب اليه فيكون هذه رسوما لها فاذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد اختلف فيه قال الشيخ في الشفا فقال بعضهم ان الاثنوة ليس من العدد وذلك لان الاثنوة هي الزوج الاول والوحدة هي الفرد الاول وكما ان الوحدة هي الفرد الاول ليس بعدد فكذلك الاثنوة التي هي الزوج الاول ليس بعدد قال ولان العدد كثرة مركبة من الاحاد والاحاد انما ثلثة ولان الاثنوة لا تخلو ان كانت عددا اما ان تكون مركبة او تكون عددا اولا فان كانت مركبة فبعدها عن الواحد وان كانت اولا فلا يكون لها نصف واما اصحاب الحقيقة فلا يشتغلون بامثال هذه الاشياء ويجعلون

الوجوه فانه لم يكن الوحدة غير عدد ولا حد ذلك الحد اذ فرط وزوج بل الاجمل انها فرط وزوج بل الاجمل انها فرط لانفصال فيها الى
معدات ولا اذا قالوا مركبة من وحدات يعنون بها ما يعتبره النحويون من لفظ الجمع واذ اقلة
ثلثة بعد الاختلاف فيه بل يعنون بذلك انها كثرة اذ كل واحد من واحد وما فوقه عادة يقولون
ان لا بوجد الا زوج ليس بعدد اذا وجد وافراد ليس بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول
ان يكون لا نصف له مطلقا بل لا نصف له عددا من حيث هو اول وانما يعنون بالاول
انه عندهم مركب من عدد وانما يفنى بالعدد ما قبله انفصال وبوجد فيه واحدة فالاثنتان اول
العدد وهي الخاتمة في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا ينتهي الى حد تم تحصل انواع
لا نهاية لها بتر ابد واحد واحد ومختلفة المحقق لان كل نوع من تلك الانواع يختص بخواص
واثار تختصه منشأها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه الاثار غير الاثار المشتركة
بين مراتب كثرة من الاعداد فاذن لكل نوع من انواع الاعداد حقيقة تخصه وكذا
منها امر اعتباري يحكم بها العقل على المحقق اذا انضم بعضها الى بعض انضماما ما بحسبه اي
بحسب ذلك النوع من العدد بان يكون الانضمام مرتين او ثلث مرات او اربع مرات الى
ذلك وقد عرفت توجيه اعتبار بة الوحدة والكثرة والوحدة فد عرض لذاتها فيقال الوحدة
واحدة ومقابلها اي ومقابلها فيقال عشرة واحدة ولا يسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
لكونها اعتبار بة كما مر وقد يعرض لها شركة فان وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق
الوحدة وبتميزهما باضافتها الى زيد وكذا وحدة عمرو كما اشار اليه بقوله فيختص اي
الوحدة المطلقة المشتركة بينهما بالمشهوري اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور
وانما عبر عنه بذلك لكونه معروضا للاضافة الوحدة ويصح ان معروض الاضافة يسمى
مضافا مشهوريا هذا احسن مما قيل في توجيه المتن وكذا المقابل اي الكثرة ايضا معروضها
شركة فيختص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة لاحاد الانسان المشاركة للعشرة العارضة
لاحاد الفرس المتميزة بعضها باضافتها الى معروضها ونضاف اي الوالي معروضها باعتبار ما
باعتبار افرادها وحدة له وتاثيرها باعتبار افراد عرض حال فيه ولا شبهة في كونها اضافتين والى
مقابلها الذي هو الكثرة ثالث اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا المقابل اي

اي مقابل الوحدة وهو الكثرة في ان لها اتجه تلك الاضافات الثلث ويعرض له اي المقابل
الوحدة ما يجعل عروضه لها اي الوحدة من التقابل وهو كون المتقابلين على المشهور
او الاثنين مطلقا على ما وقع في بعض عبارتهم بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند
الاكثر او في محل واحد عند بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمثلان على المشهور
المتمايزان مع امتناع اجتماعهما وبقيد امتناع الاجتماع في واحد خرج ما يمكن
اجتماعهما كالسواد والحلاوة ودخل المتقابلان المجتمعان في الوجود في الاثنين وبقيد
وحدة الجهة دخل مثل الابوة والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين وبقيد وحدة
الزمان المجتمعان في واحد في زمانين وبقيد الاجتماع عرض عنه لصدقه على المقارنة
في الرتبة او وصف اخر اصطلاحا وان كان المتبادر بحسب العرف هو المقارنة في الزمان
ورد على المشهور مثل الاخوة المذكورة من الجانبين لكونها متقابلين على ما صرح به الآتي لكن
كون المضاف في تقسيم المتقابلين اليه بدا القسم لا قسما ويكون القسم هو المتقابل المتضايف
فيجوز كونه اعم من القسم او يقال بان ههنا اصطلاحين يعبر في احدهما الفاء دون
الاخر على ما مثل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى
القول اي الوجود اللفظي والعقل اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب
الايجاب نسبتان لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في
القضية الملفوظة وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في فاطيغوريا س الشفا قوله
اي بعض التقابل يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما
الموضوعات والمحمولات بما هي فيه ولا يخفى معاوهذا لحكم القول وليس في الوجود
حمل ولا وضع وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبارية كل من الايجاب
السلب فلا وجه لتخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا هو اول اقسام الاربعة
وثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل السلب والايجاب
ماخوذا باعتبار خصوصية ما وهي النسبة الى قابل لما اضيف اليه السلب بان يكون السلب
لا سلبا للايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر فانهما معتبر في الثاني دون

الاول وهذا القول ان اعتبر في المقابل بحيث شخصه في وقت اضافته والعدم فيهما العدم والملكة المشهوران كالكوجيتة لغافل النفيه بسببه من كلاء والسلب وان اعتبر اعم من ذلك بان يعتبر قبوله مطلقا سواء كان بحيث شخصه في وقته كالبر او بجزء فيه او بحيث نوعه او جنسه القريب او البعيد كالكوجيتة للحيوان والعمى للانكه او العقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو قوي الجماد فهو العدم والملكة الحقيقيتان فالحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري عندنا وثانيها تقابل الضدين هما وجوديان فان اشترط ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض فحقيقيان والا فان لم يشترط كالحمرة والصفرة فمشهوريان على ما هو المشهور في الضاد الحقيقي لحقق من المشهوري على عكس تقابل العدم والملكة وهذا معنى قوله وبخلافه الخ هو وما قبله في الحقيقي والمشهور وراعيها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة واغا الحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتضايفان والا فمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كونه الموضوع قابلا للوجودي عدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر بناءه على كون المتقابلين اما وجوديين احدهما وجوديا والاخر عدميا يرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلين عدميين كيف وقد ذهب المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع والا امتناع والعمى اللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية له فيقال ان اللاعمى اما عبارة عن البصر فيكون وجوديا واما عن عدم قابلية المحل للبصر فيكون سلبيا لامر وجودي لا يقال ان بين البصر واللاعمى واسطة وهو العمى الذي هو عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا لانا نقول ان العمى ليس بشيء واذا جاز ان يكون واسطة بين البصر واللاعمى جاز ان يكون بين العمى واللاعمى واسطة لان كان احدهما سلبيا للاخر فان اعتبر في السلبي استعداد المحل في المحل لما اضيف اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبيا للاخر فان كان تعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد واورد عليه ابتناء ان عدم اللازم عن محل قابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وقد يذب عن المشهوري بان الاقابل بين العدمين وذلك لان العدم اما مطلق واما مضاف والمضاف اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع واما مضاف الى غيرهما كالسواد واللابياض اما المطلق فلا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي وبعتبر ذلك الوجودي من حيث ان المضاف سلبه ورفعه فان قيل على هذا يرد على اضافة احد العدمين الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكتيهما اعني مفهومي اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم القيام بالغير وعدم القيام بالغير على تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما انما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكة تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا العدم والملكة يرتفعان كلاهما كعدم الحمول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجدار مع عدم اجتماع العدمين معه وذلك لان عدم الحمول قد شرط ان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقدير لا يجتمع قولكم لا اجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب بان التقابل في مثل هذه الصور ليس بالذات بل لاستلزامها اجتماع المتقابلين بالذات فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزام القيام بالنفس وكذا مقابلة عدم الحمول عما من شانه ان يكون الاحول مع عدم قابلية البصر انما هو لاشتماله على قابلية الحمول المستلزمة لقابلية البصر فيكون متقابلا بالعرض والمخصر في الاربعة هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم اذ فيه ان التقابل بينهما انما لان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم ولان عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان العرضي بين مقابلة السواد للبياض ومقابلة

عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات لا باعتبار ان ووجود كل منهما
يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم
او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى ان التقابل
بالذات منحصر في السلب والايجاب كذا قيل والاقول فقد صرح الشيخ في البهائي الشفا بان التقابل
بين الاضداد بل تقابل كل ذات توجب في المادة عدم ذات اخرى او لا تكون الا مع العدم اعني
هو لاجل ان ذواتها في حد انفسها وحد فصولها انتفاع عن الاجتماع وتضاد وهذا صريح
في ان مقابلة السواد للبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما العدم الاخر ليكون من قبيل
مقابلة عدم اللازم ووجود الملزوم فتدبر واما الجواب بان مرادهم بالوجود بين ما لا يكون
احدهما عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك الاخر
عدما له فيكون العدمان في هذه الصور داخلين في الوجودين ففي غاية البعد والركاكة
فياسه عبارة ولا يكون التخصيص المتضادين بكونهما وجوديين معنى صحيحا كما لا يخفى واعلم
ان الشيخ في فاطيغوريا س اشتراط جعل التقابل على ثمانية احدها ان لا يجتمع المتقابلان
في موضوع واحد على سبيل التصادق والحمل عليه مواطاة وهو تقابل النفي والاثبات و
اللابس والابس وذلك كالفرس واللافرس ويكون احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان
بسيطا كالمثال المذكور او مركبا كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتقابلة
الطبايع متقابلة بهذا المعنى سواء كان ما يوجد في الموضوع او لا فان سنبلة منه ليس هو
الاخر وثانيها ان لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاتصاف
ايضا وذلك بان يتعاقبا من حيث الكون فيه مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون وما
يجري مجراها والضمير الاول هو تقابل او لى ثم تقل التقابل من اعتبار الحمل على موضوع الى
اعتبار الوجود في الموضوع فجعلت حال الامور التي تشترك في عام او خاص تكون موجودة فيه
بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المقسم للاقسام الاربعة المذكورة
قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسام له كالانواع اما اقسام محققة واما اقسام بحسب
ما يصل للمبتدي ويكون اسهل على متعلم فاطيغوريا س وهو عرف اصطلح عليه في العلوم

فصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد يخالف بحسب فاطيغوريا
والمنطق بحسب سائر العلوم فعلى اصطلاح المنطق العدم المقابل للملكة قسم واحد من الاقسام
المذكورة للعدم وهو الذي بحسب الشخص في موضوع فلا يمكن انتقال الموضوع من العدم الى الملكة
بل بالعكس فقط واما سائر الاقسام المذكورة فما خلا في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح
كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالوجوه المذكورة للعدمي
او كان كلاهما وجوديا بخلاف سائر العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما وجوديين
العدم فيها غير متحقق بما للشخص في موضوع بل جميع الاقسام المذكورة للعدم مع ملكاتها داخلة
في تقابل العدم والملكة وما ذكرنا في فاطيغوريا س انما ذكر في المبتدي اكتفاء بالمشهور و
لم يكلف ما بعد في من الفرق في كل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهوري من التضاد و
من تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح سائر العلوم واما ما ذكرناه في شرح كلام الم
مواطاة المشهور من ان المشهور من التضاد عالم يعتبر فيه غاية الخلاف بخلاف الخفي منه فلم اجده
في كلام الشيخ بل هو بنادري بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع من فاطيغوريا س ان التضا
الخفيين لا يكون الا في غاية البعد والخلاف وانه لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا
يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى منهما فيكون بينهما واسطة كالسواد
الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسائط الوان يخلو الموضوع عنها البياض وبتأخلا
عنها الى العدم بان يصير مشفا فتكون الواسطة بسبب الطرفين من عبر اثبات واسطة
وقال في الهيات الشفا والمتوسط بالخفيف هو الذي مع انه مخالف مشابه فيجب ان
يكون الانتقال اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود لذلك يتغير او يحضر او يجر اولا ثم
انتهى ويفهم منه ان التقابل بين الاواسط او بين الطرف وبعض من الاوساط انما هو لاشتمال
الاوساط لا خفيف المخفي الذي واقي فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الذي هو البياض
مثلا من الوسط الاخر الذي هو اقرب الى الطرف الاخر الذي هو السواد يا ض بالنسبة الى
الوسط الاخر سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس في الخفيف الا
بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتأخرون لما لم يتفطنوا لذلك حكموا بان التضاد الذي

المنطق ٢

فاطيغوريا س والخفي منها
هو المعتبر بحسب اصطلاح
هم

حرر فرق ان المشهور هو ما اشتهر
بحسب اصطلاح فاطيغوريا س
لا غير

هو احد الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور حتى على ما اعترفوه كالحقيقي وانه
اذا اريد الحقيقي بزيد منهم خاص هو ما بين الاوساط وسموه بالتضاد فان فلك نجم غير
بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا اعتبر التقابل الذي هو اعتبار اشتمالها على السواد و
البياض بل باعتبار فصليهما وانه قد يتحقق الوان متوسطة لم يجد التفاوت بينهما باعتبار
قرب احدها الى البياض والاخر الى السواد ويحكم بينهما بالتقابل قلت هذا بحر تردد عن
مسموعة لا قبح لها في الحصر ولا وقع لها في النفس فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة
الى الاربعة محصورة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح الطبيعيين بأس وان كان العدم
مختصا بضم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين كونهما وجوديين
بل سار اقسام العدم داخلة في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح الاخر وان خص المتضادان
بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من
قوله بنعم اكس هو ذا قابله في الحقيقي والمشهوري فهذا دليل على ان مراد المصنف من المشهوري
من التضاد ليس ما هو المشهور بل ما ذكرناه في فاطبغوريا بس فليتدبر ولتعلم ان المتقابلين في
تقابل الايجاب والسلب قد يؤخذان الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة
سالبة فيكون موضوعها نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك زيد جالس زيد
ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد وقد يكون
الحكم نفي الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرناه ايجابا وسلبا فيكون موضوعها نفس القضية
فانها هي التي فيها الايجاب فيشتق لها منه الاسم فيقال موجبة والسلب فيقال سالبة صرح به
الشيخ في فاطبغوريا بس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولنا كل
انسان كاتب بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما البسيطتان فتبين لكونهما كليتين
معا فهما متضادتان كما صرح به الشيخ في احوال القضايا لموضوعهما ايضا نفس القضية ولتعلم ايضا
ان السلب قد يؤخذ بسيطا وهو سلب وجود الشيء في نفسه كالانفراس ومعناه لا وجود الفرس
في نفسه كما ان المركب منه هو سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه سلب
وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه ولا وجوده

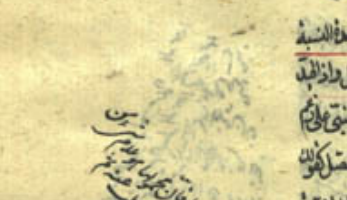
وفرقهم

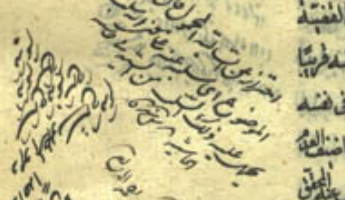
في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البساطة في السلب الذي هو من التقابل
القسم الاقسام الاربعة اعني ما هو بازاء الوجود واما اذا اعتبرناها في تقابل النفي والاثبات اعني
ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط كالانفراس هو رفع مفهوم الفرس لا رفع وجوده
هذا ثم ان الشيخ قال في فصل عقده لمحل شكوك قبلت في التقابل بما يختص لقائل ان يقول ان
الحرارة وحدها لا يكون ضد البرودة بل تكون حرارة فقط بل انما تصير ضدا بالقياس الى البرودة فيقتضي
كانت مضافة وهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كالقسم له تحت التقابل ثم اجاب عنه
بان الحرارة بنظر اليها والبرودة معا تكون الحرارة من حيث هي حرارة ضدا للبرودة ثم توجد من
حيث هي ضد مرة اخرى فتكون مضافة الى البرودة فتكون الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة
يصح عليهما معنى حد الضد ولا يصح عليهما معنى الغير اذ ليس احدهما معنى للبرودة بالقياس
الى الاخرى فاذن الموضوع في حمل الضد بشيء والموضوع في حمل الاضافة شيء هو اما نفس
المحمول الاول واما الموضوع ماخوذا مع المحمول الاول ثم قال وههنا مشكل اخر وهو ان التقابل
من حيث هو تقابل من المضاف ثم المضاف تحت التقابل واخص منه وهذا محال سواء كان
داخلا كما يكون تحت الجنس او لا كما يكون تحت معان ليست اجناسا ولكنها لوازم ومشكلة
ثم اجاب من هذا الاشكال بان التقابل لا تفرض لها الاضافة وليست هي بما هي اضافة فان كل
من حيث هي تقابل مضاف وليس كل تقابل بما يضاف وذلك لان التضاد من التقابل وقد علم ان
الموضوع له ليس هو الموضوع للمضاف كالابوة والملكة والعدم والمضاف فلو كان المضاف
امرا معقولا على التقابل حتى لا مطلقا كان كل متقابلين فيما مضافين فان مطلقا لا يشترط ان
انهما كذلك من حيث هما تحال لكان كل مضاف هو متقابل وكل متقابل مضاف وكل عدم وملكة
وليس كل متقابل من المضاف فليس اذا المضاف اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل
تقابل من حيث هو تقابل مضاف وبين قولنا كل تقابل مضاف فان الذي هو خاص قد يعرض
لكل ما له طبيعة العام باعتبار يشترط بصير العام به خاصا وهو ههنا النظر البد من حيث هو تقابل
وهذا النظر يختصه بمنع عمومه لكل ما تحته هذا كلام الشيخ والى الاشكال الثاني مع جوابه
اشار المصنف بقوله وبندرج تحته اي تحت المضاف الجنس اي التقابل ومعناه جنسا الاضافة

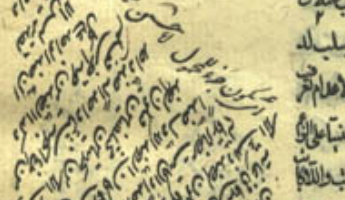
الى الاقسام الاربعة التي هي كالانواع ليدل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا التقابل
كالجنس للاقسام له كالانواع على ما نقلنا عنه باعتبار عارض وهو النظر اليه من جنسه
تقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ بقوله
واما التقابل وليس حينا لما تحته بوجه من الوجوه وذلك لان المتضايف بهيئته انما معقول
بالقياس الى غيره ثم لهذه الهيئة ان يكون مقابلا ليس انفا بتقوم لهذا فائدة ليس هذا من
المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن او لا حتى يقرر في الذهن ان الشيء بهيئته معقوله بالقياس
الى غيره بل اذا صار الشيء مضايفا لزم في الذهن ان يكون على صفة التقابل فالذات بهذه تشارطها
غير موجودة بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع للتقابل انتهى وقد يخفى جريانه في غير
المتضايف من المتضادة وغيرها ايضا واما اخص بالمتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه ايضا قوله
المعروض اي المعقولية التقابل عليها اي على الاقسام الاربعة المذكورة بالتشكيك وذلك
لما سبق من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبار بالذات وغيرها واما بان
معقولية التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة بناء
في التقابل التسليم ان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة
بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات فان العقل
يحكم بان الحافظة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما رفع الاخر ثم عدم الملكة اشد
من البائين لكون الرفع والخلاف فيه وخارجا عنهما ثم التضاد اشد من التضايف وذلك ظاهر
كيف ومذهبهم كونه اشد الاربعة ولما فرغ من ذكر اقسام التقابل واحكامها اخذ في بيان احكام
ما سوى التضايف فانه سيجيء في مباحث الاعراض فقال وبقال للاقوال اي لمقابل التسليم ايضا
بسيطا كان او مركبا التناقض وهذا المعنى يشمل رفع كل شيء بنقيضه سواء كان رفعه في نفسه
او رفعه عن شيء والمشهور والمتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكون مراد المصنف هو الاعم
لذلك قال ويتحقق اي التناقض في القضايا بشرط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة
القوة والفعل لجواز صدق القضيتين او كذبهما عند اختلاف فيها في شيء منها كما يقال زيد قائم

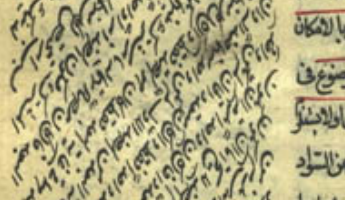
ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بشاعر وزيد قائم نهارا وليس بقائم ليلا وزيد عالم
في السوق وليس عالما في الدار والجسم مفرق البصر بشرط كونها بيضاء وليس بمفرق للبصر بشرط
كونها سوداء وزيد ابو عمرو وليس ابا له بكرا والرجل اسود بعضه وليس باسود كله والخمر
مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل وانما تحقق بالقضايا بالاتحاد تحقق التناقض في المفردات
لا يتوقف عليها وهذا اي الاشتراط بالثمان انما هو في القضايا الشخصية اي التي موضوعها
شخص وجزئي كقولك زيد كاتب زيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها كلي
حصرت افراده بدخول لفظ كل وما في معناه او بعض وما في معناه عليه فبشرط تاسع هو
الاختلاف فيها اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخرى جزئية فان الكلية ضد
الكلية كما عرفت فيجوز ان يكذبا مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل حيوان انسان ولا شيء من
الحيوان بانسان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان بانسان
فلا يكون بينهما تناقض لان التناقض في القضايا هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي
لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وهذا الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان اذا كان القضايا
مطلقة وفي الموجهات يشترط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لو لا اختلاف الجهة
لم يتحقق التناقض لصدق الممكنين وكذب الضروريين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط
التسع كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض
الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة وانما قال اختلافا فلا يمكن
اجتماعهما صدقا لكذبا لانه لو لا الخصوصية المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف الجهة فان
الممكنة والخاصة مع تحقق الشرائط العشرة منا قضتين في المادة المذكورة مع كون الممكنة والخاصة
متناقضتين منها وكذا المطلقة والدائمة منا قضتان فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانها
كانت عبر واف والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها عينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات
فلا بد من اعتبار رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس
تلك الجهة فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا وبالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما بل اطلاقا بل امكانا

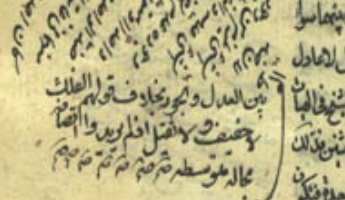
معترض على الشيخ في قوله ان ذلك
لم يثبت بشيء من البينات الا بالاستقراء

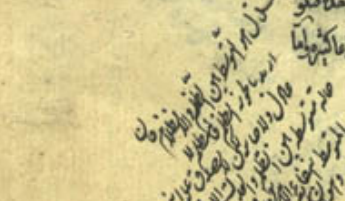


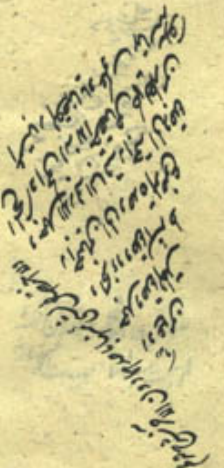








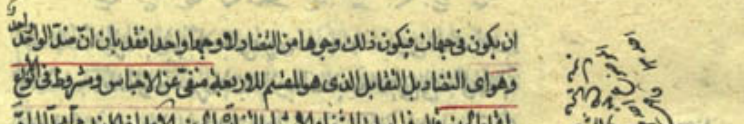


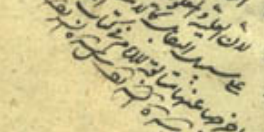


ورفع الدوام كالايكون دواما الايكون ضرورة ولا امكانا بل اطلاقا وعلى هذا القياس علم
ان اعتبار الجهة لابد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المختلفات الشخصية والمحصورة
بنافض بعضها بعضا وبكفي لتحقق التناقض بينهما اذا كانت شخصية الشرايط الثمان واذا كانت
محصورة الشرايط التسع اذ لا تناقض بين المختلفات بل المراد ان هذه الشرايط يمكن اعتبارها
مع كون القضايا مختلفة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف
بينهما كانه قال التناقض القضايا باشرايط يتحقق بينهما مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر يتحقق
الا باعتبار الجهة فالشرايط في تناقض الشخصيات يكون تسعا وفي المحصورات عشر بزيادة
اعتبارهم في الايجبة شرايط الاتحاد بحسب الكيف والكيفية على حدتها ثم اعتبارهم شرايط
بحسب الجهات في المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم انه قد يرد الوحدات الثمان الى
وحدتين هما وحدة الموضوع والمحمول باعتبار ان كلا من الموضوع والمحمول يختلف باختلاف شئ
من الامور الباقية فلم تتحقق وحدة الموضوع او وحدة المحمول بالى وحدة ولعدة صح وحدة النسبة
لاختلافها لاستحالة اختلاف الموضوع والمحمول لكن ذلك على ما قيل تعويب للغرض لان مقصودهم
عن تفصيل الشرايط الا يغفل عن التغاير بين الاعتبارات فيغلط وينطق في قضيتين بمثل قولنا
الخمر مسكر الخمر ليس بمسكر اذا عتبار ان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما في القوة والفعل والا
فظاهر ان نقض القضية رفعها بعينها بان ينفي عنها ما اثبت بها كذلك ان بالاحاجة الى تفصيل
شرايط واما التفصيل الذي اورده المتقيون في تعيين نقض نقض فغرضهم من ذلك تحصيل
تحصيل مفهومات القضايا عند ارتفاعها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في التناقض
قضايا محصلة مضبوطة ويسهل استعمالها في العكوس والايجبة والمطالب العلمية واما ما
قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة يغني عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات
الثمان لا يغني عن اعتبار وحدة النسبة لان القضية الموجبة الخارجية لا بد فيها من القضية
الذهنية وان اشتملت على الوحدات الثمان كقولك زيد عالم اي في الخارج ليس زيد بعالم اي
في الذهن ولا تفاوت بينهما الا في نفس النسبة فان الحكم في احدهما بالاتحاد في الخارج وفي
الاخرى بسلب الاتحاد في الذهن وكذا الحمل الذاتي مع الحمل العرضي كقولك الجزئي جزئي في الحمل

الذاتي الاولي والجزئي ليس بجزئي اي بالحمل العرضي فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة
ثم الاشعار بان تلك الوحدة مشروطة بتلك الوحدات فقيه ما لا يخفى على المتامل واذا قيد
العدم بالملكة فجعل محمولا في القضايا بانت القضية معدولة ظاهر هذا الكلام منتو على توهم
بعضهم من ان المعدولة لابد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ محصل كقولك
زيد اعمى او بلفظ معدول بان يركب كلمة السلب مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية
المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما محسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا
كان او بعيدا لكن الحق ان المعدولة ما كان محمولها مفهوما عدميا اي عدم بشئ في نفسه
سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان الموضوع مستعدا لذلك الشئ الذي اضيف العدم
اليه بوجه من الوجوه المذكورة اولا كما حقق في موضعه كذا قال المحقق الشريف واجاب عنه المحقق
الدواني بانه يمكن ان يكون مراد الملخص من تقييد العدم بالملكة اخراجه الى ما هو سلب لا
سواء اعتبر معه الاستعداد اولا فان الملكة قد يطلق على ما يقابل الايجاب كما يقال الاعلم قد
يملكا ما فان اعتبار التقييد ان لا يكون معنى سلب النسبة فلا يكون كلامه مبنيا على ان
المذكور وهي تقابل الوجود بة اي الموجبة المحصلة صدق الامتناع ان يصدق في الكاتب والكاتب
مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدق فان معنا الاكذب الامكان
عدم الموضوع فيكذب بان معا لاستدعاء الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع في
الشيء احد الضدين بعينه كالبياض للبياض او لا بعينه كالجسم للحركة او السكون او لا يستلزم
شيئا منهما عند الخلو اي بان يخلو عنهما لا الى المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد
والبياض او عند الاتصاف بالوسط اي بان يخلو عنهما ويتصف بالمتوسط بينهما سواء
عبر عنه باسم وجودي كالفور المتوسط بين الزرقة والبرودة او دلب الطرفين كالبياض لا عادل
والاجاري لنصف بالمتوسط ولا يعقل الواحد صدقان بيان ذلك ما قالوا الشيء في الجهات
السبع اما ان جعل حاصلا على غاية الخلاف والبعد فقع بين الواحد وبين اخر بين ذلك
محال لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة واحدة فتكون
المخالفات للواحد من جهة واحدة في صورة الخلاف وتكون نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما

ان يكون في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا فقد بان ان ضد الواحد
وهو اى التضاد بل التقابل الذى هو المقسم للاربعة منفى عن الاجناس ومشروط في الانواع
باتحاد الجنس قال في الجمان التضاد والاشباه المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت تحمل المادة
نفسها تغايرها بالجنس الاعلى لا يوجب ان لا يجتمع في مادة واحدة واما المتغايرات التي تختلف
بانواع تحت الاجناس القريبة التي دون الاعلى فيستحيل البتة ان يجتمع في موضوع واحد
قال ايضا فالاضداد بالحقيقة هي التي يتفق في الجنس ويتفق في الموضوع فمتى ما يكون الشيء
الواحد يقبل الضدين جميعا ومعنى ما يكون الموضوع يستحيل اولا في جزء ما حتى يعبر عن ذلك الشيء
فان مزاجا ما يحمو به الشيء واذا امتزاج الى مزاج امرد وليس كذلك في اسخن النار الى
البارد ولما كان الضد يكون في الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منهما في طبيعة
الجنس يلزمه الامر فقط فيكون لا واسطة بينهما واما ان يكون ليس كذلك وقال ايضا اذ
ليس يشتى من الاجناس العالية تضاد فيجب ان يكون الاضداد الحقيقية واقعة تحت جنس
ان يكون تحت جنسها واحدا فيجب ان يكون الاضداد تخالفها بالفصول مثل السواد والبياض تحت
اللون والحلاوة والمرارة تحت المذوق وقال ايضا في باب الجملة فستدهن بن الحكيمين انما هو الاسم
فلما اعترض عليه بان الجزء والشر متفقان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا الموافقة و
المخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والنهور متضادتان مع كونهما تحت جنسهما
الفضيلة والرذيلة وايضا الشجاعة مضادة للنهور والجبن فيكون للشيء الواحد ضدتان
هذا بناء على الحكم السابق اشار الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الجزء والشر فانما يقابلان
اجناسا عالية ولا الجزء يدل على معنى من اطبائه ولا الشر مع ذلك فالشر يدل في كل شيء
يوجد ما على عدم الكمال الذى له والجزء على وجوده فبينهما مخالفة العدم والوجود واما الراحة
والالم وامثال ذلك فانها يشترك في غير جنس الجزء والشر انها مشتركة في الحس وفي الفعل
غير ذلك فليست انواعا للجزء والشر ويشبه ان يكون اهل النظر عمدوا الى الاشياء
التي هي متضادة لها اجناس قريبة يدخل فيها وطبقة منها موافقة لها ماسة او العقل وطبقة
مخالفة لا يتهما كان فاعطوا منها اللفظ الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدها جنسا لطبقة والاخرى





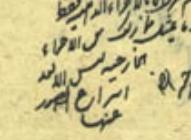
المطبقة الاخرى وليس الواجب كذلك بل دلالة اللوازم فقط والمخالفة دلالة اللوازم لانها
ليست للاشياء في انفسها بل الاضافة قال واما القول بوجود الضدين في جنس متضادين
مثل الشجاعة والنهور فهو ايضا قول موسوع فيه فان الشجاعة في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون
فضيلة وكذلك النهور في نفسها كيفية وباعتبار ما يكون رذيلة فالفضيلة والرذيلة
ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كما ان الطيب وغير الطيب ليسا جنسين للورد والنتن
بل لوازم لها بحسب اعتبارات تلحقها فالشجاعة في ذاتها لا تضاد النهور ولا الجبن واما
المضادة ان هو النهور والجبن الداخلان في باب المذكر من الكيف واما الشجاعة فمقابلة
اللاشجاعة ثم اللاشجاعة كالجبن للنهور والجبن فان ضادت الشجاعة النهور فانما بالعرض
لا بالطبيعة فانما قضاده لعارض منها وهو ان هذا محمودة وفضيلة وذاك مذمومة ورذيلة وضار وجعل الجنس والفصل واحد دفع لما بتوهم من ان التضاد بين
النوعين يرجع الى فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يصور التضاد من جهته والفصول
لا يجب دخولها تحت جنس واحد فلا يجب دخول الضدين تحت جنس واحد وقد ظهر بالدفع ان
جعل الجنس والفصل واحد منهما مختلفان بالوجود الذى هو وجود النوع بعينه في الواقع
والتغاير انما هو بحسب المفهوم والتضاد بل التقابل انما هو من احكام الوجود وراجع في الحقيقة
اليه وتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا الفصول داخلة تحت الجنس في
الواقع ودخول الانواع تحته فلا يتم

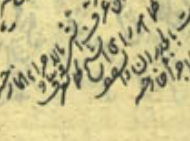
الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل

الاولى في تعريف العلة وقسمها الى الاربع كما قال كل شيء يصدر عنه امر ما بالاستقلال
بالانفهام فاذا تلك العلة لذلك الامر معلول له قال المحقق الشريف هذا التعريف يظاهره لا يتناول
العلة المادية والصورية والغائية وحدها اذ لا صدور عنها لانها غير مؤثرة قال ولكن يمكن
بالاحتياج فيقال العلة ما يحتاج اليه الصادر سواء كان احتياجه اليه بحسب الوجود دون الماهية
كالعلل الخارجة او بحسبهما معا كالعلل الداخلة التي كلامه وانما قال بظاهره لامكان
تأويل الصدور الى الاحتياج كما يشعر به قوله قال الاولى وانت تعلم ان حمل الصدور
على ما يعم صدور الوجود ان كان لغويا او حملا ومبنيا على التأثير وصدور المفهوم فالعلة

الغائية بصدد عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على الفاعل والمادية والصورية بصدد من كل منهما القوام ويمكن ان يقال هذا المفهوم الذي ما بصدد عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه بصدد عن مثلا على العلة المادية انه بصدد عنها امر بانضمام العلل اليها كما انه بصدد عن على الفاعل الغير المستقل ذلك الا ان التصدد وفي الاول يكون باعتبار المنضم اليه والمنضم اليه وفي الثاني باعتبار المنضم اليه وامثال ذلك وان كان خلاف الظاهر المتبادر لكن كثيرا ما يساعد في مثل هذا المقام لظهور المرام ويمكن ايضا ان يقال هذا التعريف للفاعل واما تعريف غير الفاعل فيعرف منه بالمقايسة مثل ان يقال العلة الغير الفاعلية ما بصدد عن الشيء باعتبار انضمامه اليه او ترجح بكون المنضم المشار اليه بطولها هي غائية ومادية وصورية وغائية فحسبما المطلق العلة المعرف بعض افرادها مع بعض افرادها ومقايسة بقية افرادها وتوجيه هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه مراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج هو الى الشيء بمعنى في وجوده وان كانت العلة عند اطلاقها تصرف الى الفاعل وهو ما بصدد عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه واما ما في شرح القديم من ان هذا تعريف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة لكون العلية والمعلولية بمعنى التاثير والتاثر متضايفين بالبديهة فيرد عليه ان التاثير والتاثر هما معنى الفاعلية والمنفعلية لا للعلية والمعلولية الشاملين للعلل الاربع ومضافيتها كما لكل اسلوب كلام المحمامي ان يكون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور احد المتضايفين الى غير مضروري فالمحتاج اليه يسمى علة والمحتاج معلولا وبشهد البداية كلام شرح المقاصد المنقول انفا وهو المحقق لكن ذلك لا يدفع المؤاخذة التي مر ذكرها عن كلام المحمد بتوجيه واما بيان الانقسام فقال شارح المقاصد علة الشيء بمعنى ما يتوقف هو عليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلة فتوجيه الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية او بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لا وهي العلة الغائية ويحقق الاول بان يسمى علة المهية لان الشيء يفتقر اليها في مهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بها او بما ينتزع عنها كالجنس والفصل ويحقق الاخير بان يسمى علة الوجود

بيضا ٢٠





الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا يعقل بدونهما وقال تمام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكر في بيان الحصر وجد ضبط الامة لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء ومعه المعلول الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يناسب اليهما من الاجزاء لصدق التعريف عليهما وكذا في الفاعلية والغائية بهذا الاعتبار تندرج الشروط والآلات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما يترتب اليه الامام من ان الشروط من الاجزاء العلة المادية بناء على ان القابل تمام كون فاعلا بالقوة معها ليس بمسلم لانها خارجة عن المعلول وقد صرح هو بانها داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقتها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون ما ذكر خارجا عن التعريف المادة فلا يكون جامعا خلافا للوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وح لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاجزء من الصورة المركبة يكون وجود المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فيقتضي الشر بفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان لجواز ان لا يكون في الفعل لان الفساد ح آخر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا بجزئين من النوع بل من حدة على ما سبق تحقيقه وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بمجرد الاعتبار وهو غير بين لو كان الجنس ما خوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالجزئيات اجناس وفصول وقد صرح المحقق بخلافه السادس ان من الشروط ما هو مبدء حتى كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة المعدومة ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان انتفاء ما يثر للعدم في الوجود ضروري ولانه يلزم استناد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل بقيد وسائرها

يرجع الى الفاعل انما هي شرايط التاثير ولا امتناع في استناد الحاصل الى فاعل موجود مفقود
باموره عدمية وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي خفي ذلك الامر العدمي لانا نعلم
عند مثلا شرط احتراق الخشبة ليس زوال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي يفيض عنه زوال
الرطوبة فان قيل بعض عديم الحادث من مبادي وجوده الافتقار الى الفاعل القادر له فلا
الى الشيء لا يفتقر الاحتياج الى ما يقاربه ولهذا كان تقدم عدم الحادث على وجوده مذاتا
محضا الاذاتا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه وهو ليس من المبادي الا بالعرض
بمعنى انه يقارن المبدا ثم قال ثم العلة اما تامة وهي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى ان لا
يبقى هناك امر خارج يحتاج اليه لا بمعنى ان تكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي
بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجادا وقد يكون
هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة
مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء
الشيء نفسه واما التقدم الكل منها فقال من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على
اطلاقه بل العلة الناقصة او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية انتهى كلام
شرح المقاصد واما اقتصرنا كلامه لكونه اضبط واوفى بما قيل في هذا المقام واما حديث
الجزء من الصورة على ما ذكره فليس بذاك لان المحقق ان الصورة من حيث هي صورة ليست
بمركبة فان صورة المركب ليست مركبة من صور اجزاءه المادية مثلا صورة البيت ليست مركبة
من صور الجدران والسقف كما يتوهم بل عند تمام السقف تحل صورة الجدران من حيث هي صورة
صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المانع من انه كاشف عن امر وجودي فقال
الشريف انه تكلف فان بديهة العقل لا تجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف
عليه التاثير فيه كما يجوز ان يتوقف على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء في وجود
اخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة ومن حيث عدمه فقط كالمانع
ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد فانه لا بد من عدمه الطاري على وجوده فعلى هذا لم ان العلة
التامة للوجود لا بد ان يكون موجودة هو ان ما له دخل في وجوده من حيث الوجود لا بد ان يكون موجودا

في وجوده من حيث العدم لا بد ان يكون معدوما وما له مدخل في وجوده من حيث الوجود
والعدم لا بد ان يوجد ثم تعدم هذا معنى وجود العلة التامة وحصولها واما ان يجب وجود
كل واحد من اجزاءها فالعالم يحكم العقل به ضرورة ولا اقام عليه برهان هذا واما حديث
العدم سبقا فقد مر واما حديث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقد تقدم الاشكال
الموردة عليه في مبحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء بالاسر
الكل الافرادي فتذكر وقال في المواقف العلة الناقصة متقدمة واما العلة التامة
بمجموع امورها كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل فتفيد نظرا الى مجموع الا
هي الهيئة ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عن تقدمها مع انضمام امرين اخرين اعني ذات جزئيها
اسلفنا لك من الفرق المذكور ان التقدم بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع الاجزاء بخلاف
لاحتمال الاجزاء بالاسر بالمعنى الذي سبق وهو مناط الجواب هذا واعلم انه قد يفرق الاشكال
بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزاءه التي هي عينه يكون جزءا من العلة التامة فالجزء لا يكون
محتاجا الى الكل بالاشر العكس وناظر الى لفظ العلة عليها عند جميع اللائم الا ان يقال ذلك اصطلاح
اخر ولبس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه والجواب عنه ايضا يظهر من
الجواب عما سبق وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء بالاسر فهي ليست عين المعلول بل
ما هو عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذي سبق واجاب عنه المحقق الدواني بان كل واحد
كما يصدق على الواحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير
مفهوم العلة ايضا كما يصدق على الاحاد يصدق على جميعها بمعنى ان تلك الاحاد علل اي علة كثيرة
وان لم تكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد علة التي لا فرد اخر منها
وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء الخمسة جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء
العلة علة وجميع الاجزاء التي هي عينه ليست علة انما العلة كل واحد منها وان اراد ان كل واحد
منها جزء مسلم ولا يلزم كون المجموع علة فجواز ان يكون انضمامها العلة من حيث الانفراد لا
من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما فسر العلة التامة بما لا يبقى هناك امر خارج عنها
البته لا بما يكون مركبة البتة لان العلة التامة قد يكون هي الفاعل وحده كالبسيط

الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فى تأثيره ولا تصور مانع واما الامكان فهو مأخوذ من جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب له علة والامكان الذى يؤخذ من جانب العلة المسمى هو قدرة الفاعل ونفرض ايجابه **المسألة الثانية** فى احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هى مستقلة وتامة فمنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل لكون التأثير والايجاد الذى هو الاصل فى العلية منه عبر للمعلوم عن التامة بالفاعل المستجمع لشرائط التأثير وللاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل مبدء للتاثير فقال والفاعل مبدء للتأثير وعند وجود جميع جهات التأثير وجود المعلول والا لزم اما خلاف الفرض واما ترجيح احد المتساويين بلا مرجح واما ترجح مرجوح وذلك لانه ان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة فان كان لتوقفه على امر منتظر لزم خلاف الفرض وان لم يكن لذلك فاما ان يوجد المعلول فى زمان ثان فيلزم ترجح وجوده فى الزمان الثانى على وجوده فى الزمان الاول بلا ترجيح لان الترجيح الناشى من العلة مشترك بين الزمانين وسواء فى ذلك كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما ان لا يوجد المعلول اصلا فيلزم ترجح عدمه على وجوده المرجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجح المرجوح بل على تقدير وجود المعلول فى زمان ثان ايضا يلزم ترجح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول راجحا على عدمه لا محالة والترجيح ذلك مستفيض بين جهلة واتفاقا فالمنازع مكابر لمقتضى بديهة عقله ولا يجب مقارنة العدم اى لا يجب كون وجود العلة التامة مقارنا لعدم المعلول اى بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى المؤثر لكون علة الافتقار هى الامكان وهذا تعليل لمذهب من يقول بوجوب مقارنة العلة لعدم المعلول ولذلك يجعلون علة الافتقار هى الحدوث لا الامكان صرفا او الامكان لازم جما تقدم ان الحق من وجوب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا بد ان المتبادر من هذه العبارة جواز المقارنة مع كونه باطلا قطعا فالمراد انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة التامة فيها ان المعلول يفتقر فى البقاء ايضا الى العلة التامة من حيث هى تامة كما يفتقر اليها فى ابتداء الوجود والى هذا اشار بقوله ولا يجوز بقاء المعلول بعده اى بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير

من حيث

من حيث هو كذلك بان يعدم الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار هى الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام فى معنى ولا يجوز بقاء المعلول بعد شئ من العلل قال وان جاز فى المعد الذى هو من العلل وذلك لكون المعد معدا لعدمه الطارى على وجوده وانما قال وان جاز لانه يجوز للمعد عدم عدمه الطارى على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل والشرائط لا يجب بقاء المعلول ولا وجوده بل جاز ان يجتمع معه سائر العلل والشرائط فيبقى المعلول وان لم يجتمع فلا يبقى بقاء المعلول بعد المعد فى مرتبة الجواز والامكان ثم ان الدليل المذكور انما كان علة الافتقار هى الامكان اللازم لماهية الممكن انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون علة تامة من حيث هى تامة واما انه يجب ان يكون العلة المبقية هى العلة المبدئة للوجود اولا كما يشعر به كلام السيد يحتمل ان يكون هو المراد ههنا والا لكان بحث افتقار الممكن فى البقاء الى العلة مطلقا مثله سابقا فيلزم التكرار ولا يدل عليه هذا الدليل لكن الحق انه يجب ذلك فى الفاعل دون الشرائط فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصى وان جاز التبدل فى الشرائط وسيأتى فان قيل ما ذكرتم من وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلنا ذلك فى العلل المعدة وكلامنا فى العلل المؤثرة فان الاب بالنسبة الى الابن ليس الا معد للمادة لقبول الصورة وانما تاثيره فى حركات وافعال تفضى الى ذلك وينعدم بانعدام قصده وحركاته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها الى بعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول لليبس العنصرى والنار انما يؤثر فى استعداد الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها المقبول ضدها اعنى البرودة وعلة السخونة هى الفاعل الذى يكسى العناصر صورها ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة حقيقية زائدة فى الخارج او اعتبارية زائدة فى العقل ولا يتوقف فعله على شرط والة بل [illegible] عنه فهو بنفسه واحد لا [illegible] المعلول واحد على ما ذهب اليه الحكماء خلافا للمتكلمين والاشاعرة بقوله ومع وحدة

بينهما ان كانت العلة علة لذاتها فلا يكون حالة تفرض لها ان كانت علة لا لذاتها فلا يجب
حالة اخرى واما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه
الكثرة في ذات العلة كما مر هذا كلام المصنف في شرح الاشارات فان قلت الواحد الحقيقي المذكور
متصف في حد نفسه في الخارج بالسلوب والاضافات وان لم يكن هي متحققة في الخارج ولا
يوقف ذلك الاتصاف على تعقل السلوب عنه والسلوب فان المراد من السلب والاضافة
والقبول ليس هي الامور المعقولة الاضافية بل كون الشئ بحيث يسلب عنه شئ اخر وكونه
بحيث ينتسب به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور وانما الموقوف على تعقلها
هو العلم بالاضافات فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة فلم يكن
هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل به قلت تقدم كون الشئ بحيث يصدر عنه امر معقول في
الصادر ومعقول بل واجب لكونه مقتضى العلة والمصدر به واما تقدم كونا الشئ بحيث يسلب
عنه شئ على ذلك الشئ السلوب فليس بمعقول اذ حيث لا سلوب لا في الخارج ولا في العقل
لا يتصور منه تحقق السلب ولا تحقق كون الشئ بحيث يسلب كما لا يخفى على الفطن وان ابيت
عن ذلك نقول لا شك ان تقدم كون الشئ بحيث يسلب على السلوب ليس بواجب ولا بتقدير
كون الشئ مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض كما لا يخفى ثم انه نقل عن الشيخ انه لما
برهن بهذا البرهان على هذا المطلب كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كانا متباينين لا
كان مصدرا لا ولما ليس الا لان يلزم اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من لزوم
النقيضين هو كونه مصدرا للمفروض اولا ومن النقيض الاخر هو عدم كونه مصدرا لا
اللازم من فرض كونه مصدرا لما ليس اعني ب اذ مصدريته من حيث انه مصدر غير
ليس هو مصدرا فيلزم ان لا يكون مصدرا لا وقد فرض كونه مصدرا لا وهذا الجمع ليس
وتوهم الامام ومن بعده ان مراده من النقيض الاخر هو كونه مصدرا لما ليس اعني ب فاجابوا
عنه بان نقيض صدور ا هو لا صدور ا لا اعني ب حتى قال الامام في المباحث
المشرقية والعجب ممن بقي عمره في الالة العاصمة عن الغلط وتعلم ايها الى هذا المطلب الا شرف
اعرض عن استماعها حتى وقع في غلط يضحك منه الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس الشئ عليه

والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه
اولم يصدر عنه الا نهما مطلقتان وان قيدتا احدهما بالدوام كانت كاذبة واجاب عنه المحقق
الدواني بان المطلقتين انما يصدقان لو لم يصدق كل منهما في زمان فاذا اتحد الزمان فيهما
لم يكن اجتماعهما في الصدق وههنا جعل الجهتان بمنزلة الازمنة اذ لا معنى لاجتماع الزمانين
ههنا واراد بالمطلقتين ما لم يقيد الحكم فيه بعموم الجهتان وبالدوام ما قيد بعموم احدهما
انما يجاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الجهتين اما اذا اتحدتا الجهة فلا يمكن صدقهما
معا وذلك ظاهر ثم ان بهمنيار في الاستدلال على هذا المطلب في التحصيل صرح بعد خلية
الوجوب السابق فيه حيث قال فقد ظهر انه ما لم يجب صدور الشئ عن موجبه لا يصدر عنه
فان صدر عنه فان صدر عنه على ما يجب صدوره عنه لم يكن واجبا صدوره عنه
فانه ان صدر من حيث يجب صدوره عنه كان من حيث يجب صدوره عنه لا يصدر عنه
فلا يكون اذن صدوره عنه واجبا انتهى وكلام الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك
وكلام الشفا ايضا صريح فيه حيث قال ولان كون ما يكون عن الاول انما هو على سبيل الاولى
اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وفرغنا من بيان هذا الغرض قال
فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثرة لا العدد ولا بانقسام الى مادة و
صورة لانه يكون لزم ما يلزم عنه هو لذاته لا الشئ اخر والجهة والحكم الذي في ذاته
الذي يلزم عنه هذا الشئ ليست الجهة والحكم الذي يلزم عنه لاجله الشئ بل غير فان لزم
عنه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان بكون منهما بشئ واحد مثل مادة وصورة
لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين في ذاته وذانك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل
لا زمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فيكون ذاته منقسمة بالمعنى
وقد سبق هذا قبيل وبتاديه افاده انتهى وهذه المدخلية انما هي لشيئين لا اقتضاء الذاتي
في جهتي العلة الفاعلية التامة وبنفي الجزاف عن تلك الجهتين راسا وح يظهر ان المطلب
ظهورا بينا فان وجوب كون مقتضى الشئ وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضيه مغايرا
لمقتضى الاخر وموجبه من حيث هو كذلك مما لا يخفى بالضرورة ولهذا لم يستدل الشيخ عليه

حيث انتهى الكلام البه فى هذا المطلب لا فى الشفا ولا فى الاشارات وما نقل عنه فى جواب
بهمنيار ايضا مبنى على ذلك فهو ايضا ليس باسناد الاصل بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا نقول
صحة ما يقال من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى متفق عليه حيث كان الفاعل
موجبا وجوازه متفق عليه حيث كان الفاعل مختارا فالنزاع انما هو فى كون المبدء موجبا او مختارا
لا فى هذه القاعدة وذلك لان مراده من المختار هو الفاعل بالاعتبار الذى كما هو راى الجمهور
فيكون الفاعل بالاعتبار الذاتى الموجب على ما هو راى الحكماء داخلا فى الموجب والجملة فالكلام
هو الاتفاق فى امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقى اذا كان موجبا وذلك بوجب ما ذكرنا
فالمحق ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بد بحى لا يتوقف
الا على تصور طرفيه فان وضع فيه نزوده بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب عدم تصور
طرفيه الوجه الذى يعقل الحكم ويدل على ما ذكرناه ما قلناه من المص فى شرح الاشارات فان قوله
ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم نعم من الكثرة باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور
الكثرة عن المعلول الاول لندفع ما عسى ان يتمسك به المخالف فى الحكم المذكور بقول لو
امتنع ان يصدر عن الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شئ الا واحد هو علة للاخر اما
بواسطة او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجود ان لا يتعلق بعضها ببعض معلوم
بالضرورة وبيانهما اموا فقا لما ذكره فى شرح الاشارات بعد تقديم مقدمة هى انه فرضنا مبدء
اول ولكن او صدر عنه بشئ واحد ولكن ب فهو فى اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر
عن ا بتوسط ب بشئ ولكن ج وعن ب وحده بشئ ولكن د فيصير فى ثانية المراتب شيئان لاقتضاء
الواحد هاهنا على الاخوان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شئ اخر صار فى ثانية المراتب فلتة اثنا
ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده بشئ وبتوسط د وحده ثانى وبتوسط ج د معا ثالث و
بتوسط ب رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط
د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادى عشر وج د معا ثانى عشر ولكون
هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شئ واعتبرنا التركيب
فى المتوسطات التى يكون فوق واحد صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم ان جاوزنا

هذه

هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها فى مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وقولنا فى المعلول
الاول هو من كثرة باعتبار كثرة الاضافات يحقق بعد صدوره عن المبدء الاول فانه له جهة وجوب
وامكانا بالذات ووجوبا بالغير لفعلية الذات وفعلا لذاته وفعلا للمبدء فهذه امور متكثرة عرضت فيه
باعتبار اضافات متكثرة تحققت هناك اعتبارا ذاته صدر عن المبدء عرض ان يكون له وجود
وباعتبار ان له هوية معايرة لهوية الاول عرض ان يكون له جهة وباعتبار نسبة ينبعث على
وجود الزائد عليها فى العقل عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده الى سببه الموجب له
عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار ذاته مجردا قائما بذاته عرض ان يكون عاقلا لذاته ومعقولا
فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان فى انتهاء الذات فى ذاته من حيث كونها بالقوة وهى الهوية
والامكان واثنان هما الوجود والعقل لذاته فى انتهاء الذات من حيث كونه بالفعل واثنان هما
الوجوب والعقل لمبدئه فى انتهاء الذات مستفادة من سببه وهذا الاعتبار يعترض هذه
الاشياء بالثبات الموجود فى العقل الاول وباعتبار ان الاولى والثانية من هذه الثلثة فى
ذاته والثالثة يمتاز بها فى انتهاء الذات بالقياس الى سببه يعبر عنها بالقيد والصادر الاول عن
هذه الجملة هو الوجود فاذا صدر كان له هوية معايرة للمبدء الاول وهى المسماة بالجهة فهى من حيث
الخارج تابعة للوجود لان المبدء الاول لم يفعل شيئا لم يكن جهته اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها وهما متحدان فى الخارج متغايران فى العقل كما تحقق
ذلك فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والاعتبار التابعة للاثنينية له فاذا قايست جهة المعلول
الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان فهو لازم لتلك الجهة بالقياس الى وجودها واذا
قيست الوجود وحدها بل بالنظر الى المبدء الاول عقل الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الجهة بالقياس الى
وجودها مع النظر الى المبدء الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته
لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك لا مع المبدء الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول
فاسم العقل الاول يتناول هذه الامور الستة فهنا اثنا عشر واحد منها فى اولى المراتب وهو
الوجود وثلثة منها فى ثانيتها هى الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدء الاول والعقل
للذات اللازم له لغيريته والعقل المبدئى المستفاد من الاول واثنان فى ثالثتها الامكان

والوجوب المتاخران عن الهوية وذلك باعتبار ما تحت الهوية عن الوجود اما باعتبار وحدته ما عليه
فيها في مقابلة المراتب مع الوجود والتعقلان في ثاني الثمانية ان قبل ان هذه الامور ان كانت ثابتة
في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الواحدة عن الواحد الحقيقي وان كانت امورا اعتبارية
فكيف يكون علة للمعلولات المتكثرة الموجودة في الخارج ولو فرضنا مثل هذه الكثرة الاعتبارية
فان يكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة الذاتية لم اذا اخذت مع التسلوب
الاضافات الكثيرة فلتلك هذه امور مختلفة في نفس الامر كما عرفت وليست عدمية واعتبارية
محضة وعلى تسليم كونها كذلك فليست علة مستقلة بافاضة ما هي شروط وجيات
تختلف احوال العلة الموجودة بحسب العدميات تفضل لذلك بالاضافي وهذا تخلف التسلوب
الاضافات الماخوذة مع الاول ثم فانه لا يمكن تحقق تلك التسلوب والاضافات في نفس الامر الا
بعد ثبوت الغير مرة وما فرضنا السلب المحقق في نفس الامر مسلوبا محققا في نفس الامر وكذا
اضناء الاضافة المحققة في نفس الامر مسلوبا محققا في نفس الامر بالموضع استناد ثبوت الغير
الى التسلوب والاضافات لزم الدور او المحالة فان قلت عدم علة السلب في العلة الاولى موقف
على تحققه وثبوته فان المعلول قد يتوقف على عدم المانع وان لم يكن للعدم ثبوت قلت
توقف المعلول على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع ويعقل ما فيه وكون المانع مانعا
ويعقل ما فيه تحقق ثبوت وتحقق له في نفس الامر فانا نفي في نفس الامر كان اتفاقيا وبعد
ثابتا مكانه في نفس الامر وكان اضافة العلة به معقولا واما حيث لا يتصور المانع ولا يعقل
ما فيه فليس له تحقق وثبوتا اصلا وكذا الانتفاء وسلبه فاذا لم يكن السلب تحقق اصلا لا يعقل
اضافة العلة به اصلا فلا يمكن ان يتعدد به جهات العلة فليتفطن ثم ان العقل الاول بما له
من حالة صدر منه داعي فعقله لمبدئه ووجوب وجوده منه بصير مبدأ العقل الثاني وعما له من
حالة صدر منه داعي الحالة التي لها بتلك بصير مبدأ للعقل الاول وقد لذلك لوجوب كون الامر
الصوري حتى مبدأ للكامل الصوري وكون الامر الاشد مادة مبدأ للكامل المناسب للمادة
فحالة التي له عند مبدئه داعي كالة القابض عليه منه اشد بالصورة فهي علة العقل الذي
هو صورة بلا مادة وحالة التي له عند منه التي هي اشد بالمادة علة للفلك وهذا التسلسل

بعينه ايضا في قياس الحالتين اللتين له عند ذاته الى جوهر الفلك امني صورته ومادته فحالة
التي له من حيث كونه بالفعل يصير مبدأ لصورة الفلك وهي الذات من حيث كونه بالقوة قابلا
لمادته وهكذا حتى ينتهي الامر الاجرام السماوية والعقول التي بازائها وينتهي الى عقل هو مبدأ للهيولى
العناصر وليس اذا كان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان الاختلاف الذي في
كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل عقل وفلك لانا نقول بما بينا ان
الموجب لا ينعكس كلية والسبب في ذلك ان العقول ليست مشتقة الانواع ليلزم اتفاق
مشتقاتها هذا ما تحقق لي في الاشارات وشرحه قال الامام النيلي خبط في هذا الكلام شاذ
كثيره لان كلامه مشعر بانه انما يصدر عقل وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان
والوجوب وثانية لانه يعقل نفسه وبعقل عجزه ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل بان
الجهة غير الاخرى بهذا الموضع فقال المعلم الشيخ لم يجعل الوجوب وحده مبدأ العقل اخر في
من كثيره التي وقفت الى كلامه في الشفاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من
رسائله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدأ العقل اخر ولعله ذهب في كتاب الموضوع
الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما جعل الامكان وعقله للتباين فلذلك فعلى ما ذكره
والاستفاضة بينهما كاثرة واما الجهة الثانية ذكرها في الابدال في هذا الموضع على ضرورة الغير
قد كفى الشيخ بجهده في موضع غوامض السن الفحما فيه فضلا عن شرحها بيتة وقد شنع ابو البركات
البغدادي على الحكماء بانهم جعلوا المعلولات في مراتب الاجزاء الى الموسطة والموسطة الى الاقصى
والوجيان بالسبب الكل الى السبب الاول ويجعل المراتب شروطا معدة الافاضته ثم قال
المعلم هذه مواخذة شبيهة المواخذات الفقيهة فان الكل يتفقون على صدور الكل منه جل
جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان نسأهلوا في تعاليهم واسندوا معلولا الى
ما يليه كما يسندونه الى العلل الاقتضائية والفاعلية والى الشروط لم يكن ذلك مناقضا لما
وبوا مسائلهم عليه اصول ولعل هذا اعني وجوب اسناد الكل اليه ثم هو السبب الباعث لهم
على ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول والا فالذي يستفاد من المفتشة المذكورة
عدم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا صدر العقل الاول جاز

وقع الفراغ عن تحريره يوم الاحد ... سنة ... على يد العبد الفقير ... غفر الله ذنوبه ولوالديه ولجميع المؤمنين والمؤمنات

ان يكون الجهة النوعية من حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر آحاده او جهتان تختلفة
الانواع بنفسها مصدرا وعلة للمختلف بالنوع لان مقتضى الطبيعة الواحدة من حيث هي واحدة
يجب ان يكون واحدا كاملا في الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل باعتبار
اشتمالها على جنس او فصل او جهتان مختلفة بالنوع كالشخصات لكانت خارجة عما نحن فيه
ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا الحكم اعني انه هل يجب ان لا يستند
الواحد بالنوع الا الى الواحد بالنوع كما في الواحد بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار
اليه بقوله وفي الوحدة النوعية لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين
على المعلول الواحد النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق
في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هنا اعني حيث يجوز وقوع بعض افراد
النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون مادة قابلة للكثرة
الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الجهة النوعية يحتاج الى مادة كذلك على ما تقرر ولا يكفي
في ذلك مجرد الاختلاف في العلة فلو كانت العلة مختلفة بالنوع ولم تكن مادة قابلة لذلك
يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل واحد منهما مخالفا بالنوع لما يقتضيه الاخرى وعلى
هذا ينتفي حكم الشيخ في الجبان الشفافان المعافى المنكوة التي في المعلول الاول وهيولاه
صدور الكوة عنه ان كانت مختلفة المخافق كان ما يقتضيه كل واحد منهما غير ما يقتضيه
الاخر في النوع فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما
توهمه المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين بالمخالفة وباشتراط
على تقدير كونهما موجودتين اعني موجودتين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة مثلا مخالفة
الحلاوة للسواد فهما مشتركان بالنوع مع كون كل منهما معللا بمجلد المخالف بالجهة لحل الاخر وكذا
مضادة السواد والبياض وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة
بالحركة على تقدير كونها مختلفة بالنوع واما المثل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد النار
كما فعله شارح المقاصد فليس بذاك فان مع اتحاد الافراد يكون كل من العلة والمعلول
متعددا وان لم يعتبر الافراد كان العلة هي الطبيعة النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكما ليس ذكر

دفعه لما قد تقدم كون الحرارة المستندة الى النار والشمس والحركة مختلفة بالنوع بان المراد من النوع ما هو
اعم من المختلف كالا يخفى **المسئلة الثالثة** في احوال العلة مطلقا سواء كانت تامة او ناقصة
مع معلولها فنقول ان العلة والمعلول يدخلان من الامور الا عتبارية العقلية كما في الخارج على ما قال
الشيخان يعني العلية والمعلولية ولهذا لم يقل وهما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من
حيث هي علة والمعلول من حيث هو معلول ايضا كذلك من توابع المعلولات التي قد سبق
المراد منها ما يتصل الاعتبار بان التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لاتصافها به
منها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما يعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلها مما
على ما هو المراد من التضايف كما عرفته ومنها انهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى امرين
كما في العلة المتوسطة فانها علة للمعلول ومعلولة للعلة البعيدة ومنها انهما اعني العلة و
المعلول لا يتحدان بوجه اي في العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة لشيء معلولا لا يتصف
المعنى بقال له الدور وهذه الاحكام كلها مر ورد ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني بطلان الدور
ظهرا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه
بمرتبتين واعترض عليه الامامان الرازي والمدقق لو كان نفس العلية بكون معنى تقدم الشيء
على نفسه هو قابليته لنفسه وهو عين الممانع فيه وان كان امر او راء التقدم فلا نسلم ان
فانا لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير تسليمه فلا نسلم ثبوته للعلة وقد يجاب
عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يحكم بانها لم تتم ما هو وجد ولم يوجد غيرها فيقال الدور
العقلي المحض لو لم تكن العلة مكان المعلول من غير عكس فان احد الا يشك في انه يصح ان
يقال حركت اليد فتحرك الخاتم ولا يصح ان يقال حركت الخاتم فتحركت اليد هو المستعمل بالتقدم
الذاتي الثابت للعلة فنقول وعلى تقدير تسليمه للعلة كلا هما نرى ثم قال الامام فان لا يحصل
الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه محال اذ الافتقار لا يتصور الا بين الشيئين
والاقوى ان يقال العلة المعينة تستلزم معلولا معينا فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول
المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها بالامكان وهما منافيان وانما كان اقوى لان تحقق
النسبة بكيفية التغاير الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير

الفتح ان عنى بالافتقار امتناع الانفكاك مطلقا فقد بينا كون الافتقار بهذا المعنى من الجانبين
ولا امتناع فى ذلك بل هو واقع بين كل متلازمين وان اريد امتناع الانفكاك مع تقدم الثانى
على الثانى وما جاء فى التقدم فيقال ان اردت بالثانى نفس المعلولية فنفس المنازع فيه وان
اردت معنى آخر فلا بد من تصويره وتقريره فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرتضى
هذا فانى ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية وتتمة الدعوى انه لا يجوز التركيب بين
العلل والمعلولات الى الا نهاية له بان يكون الشئ معلولا لآخر وهو لآخر وهكذا ولا ينتهى الى
علة غير معلولة على ما قال ولا يجوز فى معروضاتها اى معروض العلية والمعلولية وهو العلة
والمعلول فى سلسلة واحدة الى غير نهاية وهذا الترتيب والترقى يقال له التسلسل وقد اجمع
على بطلانه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة
واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهى ان الممكن لا يجب لذاته وقد لا يجب
لذاته لا يكون له وجود ما لم يكن لغيره فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان فى
الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة وهذه
هذه طريقة محققة مستقيمة خفيفة المؤنة مبناها على مقدمة ظاهرة جدا وهى ان الشئ ما
لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريره بحيث ينطبق على ما ذكره ههنا انه لو توقف السلسلة
العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهاؤها الى علة واجبة الوجود لذاتها فانها كونها
طرفا لها فلو لم تنته بها مع عدم فرض انتهائها هذا خلف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد
تلك السلسلة يكون ممكنا لانحصار الموجود الامكان لا بصير موجودا الا بان يجب وجوده بعلة واجبة
كانت والواجب اما واجب لذاته او لغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود
غير ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل الشئ اذا امتنع جميع
انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير المستند الى الواجب لذاته لا
يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه مع
انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا اخر ممتنع لفرض كون كل واحد من علله الغير النهائية
ممكنا ومعلولا لا يجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة

البعض

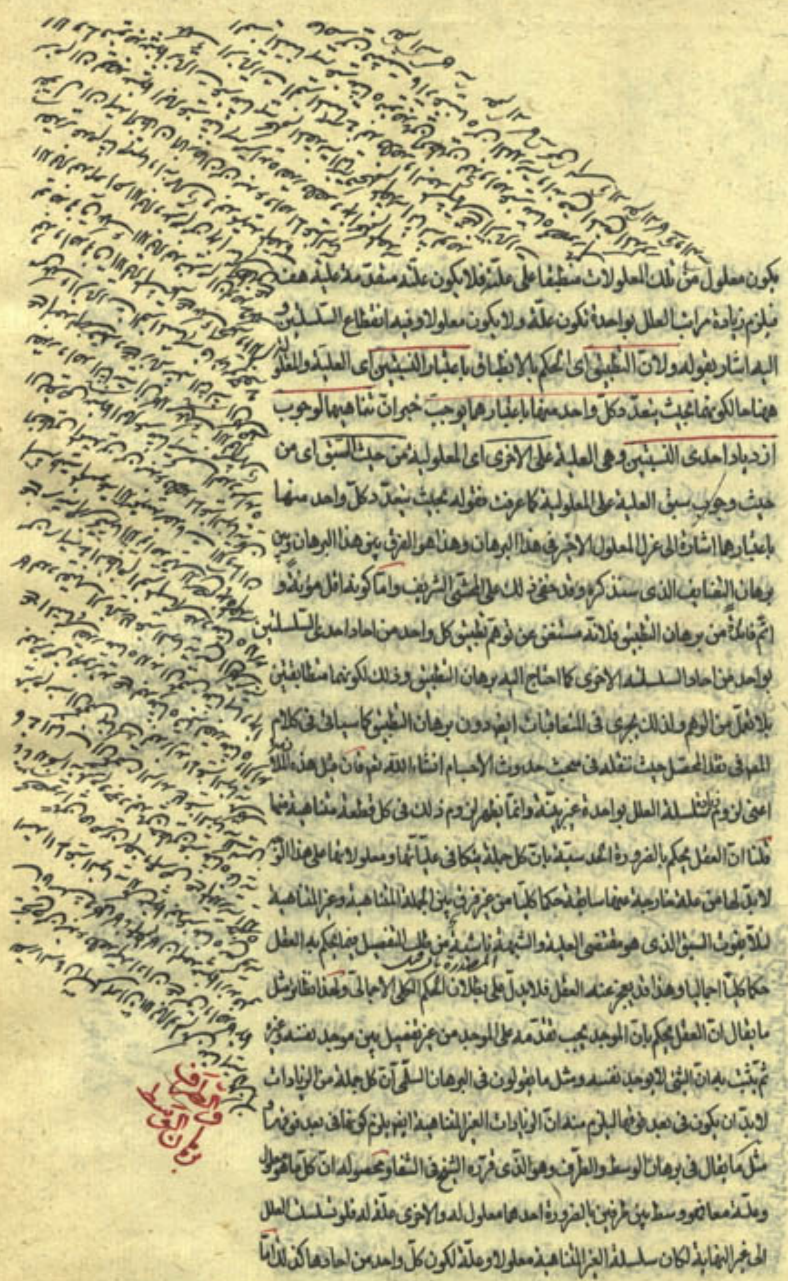
البعض الاول فانه لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم انه لا يمكن ان يجب ويحصل
وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا معنى قوله لكن الواجب بالغير ممتنع انه اى ممتنع الحصول
على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز انعدامه مع انعدام علله
فلا يجب به بقى من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود
علة واجبة لذاتها يجب بها احاد السلسلة واما انها هى طرفا السلسلة فلانتهاء احاد
اليها وهى لكونها واجبة لذاتها يجب بها احاد السلسلة واما انها هى طرفا للسلسلة فلانتهاء
احاد السلسلة اليها وهى لكونها واجبة لذاتها فوسطا فهو مستند الى علة اخرى ليكون وسطا فهو طرفان
لها فيلزم انتهاؤها اليه فنقول ان لو فرضنا عدم انتهاء سلسلة العلل والمعلولات يلزم انتهاؤها
وهو خلف محال الثانى برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله والتطبيق بين جملة قد وصلت
منها احاد متناهية وجملة اخرى لم يفصل منها وتقريره ههنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات
لا الى نهاية لامكن لنا تحصيل جملتين منها احدهما من المعلول الاخير الى ما لا انتهاء له
من معلول قبله بخمس مراتب مثلا الى ما لا انتهاء له ايضا وهذه الجملة الثانية هى المفصولة
منها خمسة احاد مثلا لا محالة الجزء من الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقضى
منها بعد تلك الاحاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الثانية منقضية على الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها
بازاء الاول من تلك والثانى بازاء الثانى وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من
الناقصة لزم تساوى الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك
الا بان يوجد جزء من الجملة الثانية لا يكون بازاء جزء من الجملة الناقصة لزم تناهى الناقصة
والزائدة لا من يزيد عليها الا بقدر متناه فيلزم تناهيها ايضا اذ الزائد على متناه بقدر متناه لا
يكون غير متناه وقد فرض عدم تناهيها هذا خلف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوى
على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من الناقصة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون التساوى
فقد يكون لعدم التناهى واجيب بدعوى الضرورة فى ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او
غير متناهيتين اما متساويتان او متفاوتان بالزيادة والنقصان وفى لزوم انقطاع الناقصة
عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احدهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساوقة

على ذلك الحد وعلى تلك الحدود وجد وافرا لعدد الزائد في مفر تلك المرتبة وبالجملة لا يصير المتفاوتة
الى حيثية اللاتناهي ابدا بل انما ابدا في حيثية التناهي اما في حد الطرف واما في شيء من حدود
الاوساط انتهت عبارته وذلك لانه ليس هناك فرض تعيّنه فرض حتى يصح ان يقال ان
الزيادة ينتقل ويتوجه في الاوساط ما دام الفرض معقلا للتطبيق ولا يبلغ الى آخر الحدود بل
هناك فرض واحد يتضمن جميع الانتقالات والاحاطة ابتداء الى ترتيب الغير المتناهي والوجه
اصلا بل يجمع ذلك الفرض الاجمالي الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبة بتعدد وان يتجرد
عن مرتبته الى مرتبة اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور لا يقتضي سوى نسبة بل نسبة بنسبة ما
بفرض مثلا كون النسبة التي كانت الجزء الاول من الثاني مع الخامس من الاولى كهي مع الاول
من الاولى وهكذا فلينتبه جدا فان ذلك لا يكفي في الترتيب الغافي كما في سلسلة الحوادث
المترتبة المتناسبة والحركة والزمان الماضيين وجود كل في وقت فعموا ان المجتمع في وقت واحد في
اجراء برهان التطبيق فان الغير المتناهي هنا لحاصل الكل وقت واحد وليس الامر هنا كما في المجتمع
الغير المترتب قلت لان الغير هنا ليس الا في العقل لا في الخارج لان الغير الخارجي قد انقضى بانقضاء
الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف لا تفصيلا وهو غير ممكن كما عرفت او ليس
فرق بينه وبين المجتمع الغير المترتب في كون الغير الذي لا بد منه في التطبيق عقليا محضا الا ان
الغير الذي بفرضه العقل في المجتمع الغير المترتب اختراعي صرف ليس لمداخل اليه وفي المترتب الغير
المجتمع لمداخل اليه هو الترتيب الذي كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود قلت هذا هو الخ
هذا النوع من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب الانطباق ايضا
هو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين والا وجود لمجموع الاحاد في وقت من الاوقات لا في
الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع حصول الغير المتناهي في العقل مفصلا لا يقال وجود
المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول
القول بوجود المجموع في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بدون شيء من اجزائه لا يقال في
امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بدون وجود شيء من اجزائه نظر لجواز ان يكون وجود اجزائه
في زمان الكل لا في نفسه لانا نقول في كفاية هذا النحو من الوجود للانطباق ايضا نظر اذ المعلوم كما

وجود

وجود المجموع في وقت واحد ولا بد لمن يبتني اجراء البرهان فيه من القطع واللازم عليه اثبات
كفاية مثل هذا الوجود ايضا ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من كفاية كون المترتب ما
الوجود كما مر الاشارة اليه فان قيل اليس وجودها في المبادئ العالية ويكفي في ذلك ما
فيها بحيث يجزم به هل هو بصورة الا وبصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها
علم المبادئ بها مجزوما به فلا يكفي في النقض على انه لو كان بالصور لم يلزم الترتيب فيها وان كان
المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتأخر الا في علم الباري تعالى
عند الشيخ على القول بالحصول الحاصل بما على ترتيب سببي ومسببي لانه يلزم صدور الكثرة في مرتبة
واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور عنده مع كون معلوما انه غير
شيء من الاشياء من علمه ثم والمطلق يفنى في بيان ذلك في التعليقات فان تلك
ليست المتعاقبات الزمانية مجتمعة في الذهن على ما ذهب اليه بعض الافاضل واتفقه في كتاب
العلبيات وليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحصول الانتزاعي الشامل للاشياء و
المستقبلات دفعة واحدة على ما هو مختار ذلك موجبا لاجتماعها اجتماعا عنده ثم يتم التطبيق
الوجه الاجمالي قلنا لا اما العلم الحضوري فان معناه على ما سيعلم انشاء الله تعالى ثم هو انه يعلم كلا
في وقته بمعنى لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه هل مضى او لم يأت بعد لان نسبته تعالى الى الماضي
والآتي نسبة واحدة غير مختلفة كنسبة اليهما بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية و
ذلك من خواص تجرده تعالى وتقدسه عن الانفعال عن كونه منقيدا بالوجود وتخصيصه بزمان
دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم اجتماع معلوماته في آن من الآنات او
وقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق الا الدهر فهو اوسع من الزمان الاجمالي فلا يلزم من
الاجتماع فيه الاجتماع في زمان من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا مستقلا
في مطلق الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده في الذهن
عن زمانه المخصص الوجود به ليس معنى وجوده في الذهن سوى ملاحظته بما هو منسلخ الوجود
مع قطع النظر عن نسبته بالوقت المخصوص وليس هذا عدم اعتبار التقييد على ما هو شأن وجود الغائبات
بالقياس اليه وجودا افرادها هذا واعلم انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه

التطبيق باعتبار عروض العدد المترتب في ذاته لان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين و
الاثنين على الثلثة ومن على الاربعة وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد لا يوجب ترتب المعدود الا
من حيث عروض العدد له وليس شيء من الاحاد ما يوجب عروض مرتبة معينة من
العدد له الا ترى ان في احاد الثلثة مثلا لا يتحقق اثنان معينان من جملتها العروض مرتبة
لها مخصوصة مما عرض الواحد الباقي في مخصوصه فلا فطن كذا قيل انه لو يختلف امور غير متناهية
بحيث عرض ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهذا الباقي على ما بقي منه بعد اسقاط واحد منه وهكذا
فلزم وجود مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق فخلا انه لا يتحقق في مجموع من المجموعات واحد بعينه الا
والباقي للاضافة بل انما ذلك باعتبار العقل وفيه بحث وهو مندفع لانها الذات بل اذا كانا
المجانان موجودين معا وان لم يكن بين احادهما ترتب مثلا اشتركا في ان وقوع كل واحد من
احد بحيث يزاوله واحد من الاحاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا
حتى يظهر الخلف فلنا المراد من ذلك ان مفهوم كيف ووقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا لم يكن بينها
ترتب بتوقف على ملاحظة العقل اياها منفصلا ليتميز بعضها عن بعض عند الهيكة فترتبي ذلك
بان ذلك اذا لم يتميز خارج العقل لكفيه الملاحظة الاجمالية كما على هذا فترتب التربيب كما عرفت وملاحظة
الغير المتناهي تفصيلا متعذر فلا يتوقف عليها التطبيق وهذا ما يندفع الوجه الثالث مما استوجه المعترض بوهاء
التطبيق وهو اوائل من هذا وانهم فائدة من برهان التطبيق وغرضه انما تغرل المعلول المحض من
السلسلة المفروضة ومحفل كلا من الاحاد التي فوقه صعودا باعتبار وصفي العلية والمعلولية
لان الثاني من حيث انه علة معاير له من حيث انه معلول فتحصل سلسلتان متغايرتان
بالاعتبار احدهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات متطبقة احداهما على الاخرى
بالانفعال العقل وملاحظته انطباقهما اوجب ذلك شبههما بالزيادة ووصف العلية فرضوا سبق العلة
على المعلول فان كل علة لا تتطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدم عليها
بمرتبة وذلك لخروج المعلول الاخير لعدم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين
يجب ان يكون قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها واحد غير منطبق وجب ان يكون
علة سابقة على جميع المعلولات المنطبقة على العلل من غير انطباق معلول عليها والا لزم ان
يكون



يكون معلول من تلك المعلولات منطبقا على علة فلا يكون علته متقدمة عليه هف
فيلزم زيادة مراتب العلل بواحدة فتكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين
اليها اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار النسبتين اي العلية والمعلولية
هنا هما الكيفيتان بحيث بتعدد كل واحد منهما باعتبار هما يوجب خروجهما شبيهتين
ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى اي المعلولية من حيث السبق اي من
حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله بحيث يتعدد كل واحد منهما
باعتبارها اشارة الى عزل المعلول الاخير في هذا البرهان وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين
برهان الخطائف الذي سنذكره وقد خفي ذلك على المحشي الشريف واما كونه اقل مؤونة
فمما فائدة من برهان التطبيق فلانه مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من احاد احد على السلسلتين
بواحد من احاد السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما منطبقتين
بالفعل من اول الامر وذلك يجري في المتغايرات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي في كلام
المعارض في مقام التحصيل حيث تقلده في بحث حدوث الاجسام انشاء الله ثم فان قيل هذه اللاتي
اعني لزوم تسلسل العلل بواحدة غير بينة واما نظهر لزوم ذلك في كل قطعة منها هي فما
قلنا ان العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة بشكافي علما تها ومعلولا تها على هذا الوجه
لا بد لها من علة خارجة عنها ساطعة حكما كليا من غير فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية
للاقتضاء السبق الذي هو مقتضى العلية والشبهة ناشئة من طلب التفصيل بما يحكم به العقل
حكما كليا اجماليا وهذا قد يعرض عند العقل فلا يدل على بطلان الحكم الكلي الاجمالي وهذا نظير ما يقال
ما يقال ان العقل يحكم بان الموجود يجب ان تقدمه على الموجود من غير تفصيل بين موجود ومعدوم غير
ثم يثبت به ان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلمي ان كل جملة من الزيادات
لا بد ان يكون بعد فيها البتة سندان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم كونها في بعد فيها
مثل ما يقال في برهان الوسط والطرف وهو الذي قرره الشيخ في الشفاء ومحصوله ان كل ما يفرض
وعلته معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة احدهما معلول له والاخرى علة له فلو تسلسل العلل
الى غير النهاية لكان سلسلة الغير المتناهية معلولا او علة لكون كل واحد من احادها كذلك اما

انما علة فلانها علة الممكن العرفي المفروض واما انها معلولة فلانها تتعلق بالمعلولات
وبركبة منها والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل الا بد ان يكون معلولا
لعلة مستقلة ولما تبين ان سلسلة العلل معلولة لذوات علل وثبت ان كل ما هو معلول وعلة
فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ابدا بين وسط فيكون وسطا بلا اطراف وانه
محال يرد عليه انا لا نسلم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة منها هي
معها وسط ولا نسلم كون الاطراف بسرها اوساطا فان حكم واحد قد يخالف حكم المجموع من حيث
هو مجموع فيقال في قد فعلما ان العقل يحكم بان مجموع الاوساط وسط من غير تفصيل بين المتناهية
والغير المتناهية وحكم الاحاد وان جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يلزم العقل
بعدم المخالفة بالبديهة وهذا مستند الى غير ذلك مما لا ينضبط الوجه الرابع ما ذكره الشيخ
في الاشارات والمبدا والمعاد وتقريره على ما حاذاه ما في الاشارة هو ان كل جملة كل واحد منها
معلولة انما تقتضي علتها خارجة عن احادها وذلك لانها لو اقتضت علتها بعض احادها بالاولى
ما لا غير بعض احادها من كل وجه فخارجا عنها امر موجود لكون كل من احادها موجودا ليس شيئا منها
وعدم الجملة لا يكون الا لعدم شيء من احادها ثم انه وجود هو معا بوجود كل واحد من احادها
وما بنية على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه علة وكثير ومتسلسل ودخل
فيه كل احاد الاحاد انه جملة وكل جملة متعددة وداخل فيه كل واحد من الاحاد واشال ذلك فنقول
هذه الجملة الموجودة بوجود عليها بغير وجود كل واحد من احادها اما ان لا يقتضي علة اصلا
فتكون واجبة الوجود بغيرها وقد بنا في هذا ولنا ان يجيب باحادها واما ان تقتضي علة
بايجادها انه لا بد بعد ذلك من وجود كل ما يتوقف عليه الاحاد بسرها فتكون معلولة لذلك انما قلنا ان الاحاد
بالاسر والكل او الجملة بشيء واحد اذا اريد بكل واحد من هذه الثلثة شيء معروض للهيئة كما
قرض فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال لا يقال لا يلزم من علية لغيره تقدمه عليه بنا
لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول
المركب لانا نقول قد عرفت سابقا ان ما هو جزء العلة التامة هو الاجزاء بالاسر وما هو نفس المعلول
المركب هو مجموع الاجزاء بالاسر ما بينهما فاذ بينا هذا وهو ان مجموع الاجزاء هو مع وض للهيئة الاجتماعية

الركة

الايجاد

وان الشان كان الاخص الذي في
هذا هذا الحكم الكلي وان
الحال الاول المحال
الكال ومساق النص على الاشتمال

وما اراد في ذلك وتصدق
على مجموع الاحاد مع

واما هنا فكلاهما معروضان للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء بالاسر التي هي العلة التامة
يعتبر في كل جزء منها ان يكون في مرتبة معينة لكونه علة للاحقه ومعلولا لسابقه فتخرج عن
مجموع الاجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة فليتامل جيدا فانه في غاية الدقة والنظافة
على ان المراد من العلة ههنا هي المستقلة بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تعدد
على المعلول واما ان يقتضي علة هي بعض الاحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض امكان
كل منها معلولا بل كل واحد من الاحاد يفرض ان يكون علة لجميع الاحاد يكون علة ذلك الواحد
اولى بالعلية فيجاب ذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي هو اوجد في كون الشيء علة للجملة فانه
علة لاحادها اولا وبالذات كان كل واحد من الاحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة تكون علة اولى
بذلك ولا يبقى شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لبقي علية البعض وقد علل
ذلك في المبدا والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلته كما مثله المصنف واما ان يقتضي
علة خارجة عن الاحاد كلها وقد اشار الى هذا القسم فيما بعد هذا القسم فيما بعد العلة الخارجة
علة اولا للاحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء لو وقع
غيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم تكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد في الاحاد الباقية
شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له او لا فان كان علة له لزم اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد وهو محال كما مر واما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة
لا بد ان تكون مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له
علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجة وان لم تكن علة له لزم ان يوجد
في جملة الاحاد امر ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة
تكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهاؤها اليه هف هذا تقرير ما ذكرناه في شرح الاشارات وتوضيحه
وشرحه والى هذا الوجه اشار المصنف ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة
والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث
فقال ولا ان الموثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة الذي هي موجودة لا محالة لكون كل من
احاده موجودا ومحتاجا الى الموثر لكونها ممكنة لكون كل من احادها كذلك فلا محال لاشتمالها

الرجوع عن ذلك

حسبما كان كل واحد من الاحاد يفرض ان يكون علة لجميع الاحاد يكون علة ذلك الواحد
اولى بالعلية فيجاب ذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي هو اوجد في كون الشيء علة للجملة فانه
علة لاحادها اولا وبالذات كان كل واحد من الاحاد معلولا له علة فكل ما فرض علة تكون علة اولى
بذلك ولا يبقى شيء منها للعلية هذا ما ذكره الشيخ في الاشارات لبقي علية البعض وقد علل
ذلك في المبدا والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلته كما مثله المصنف واما ان يقتضي
علة خارجة عن الاحاد كلها وقد اشار الى هذا القسم فيما بعد هذا القسم فيما بعد العلة الخارجة
علة اولا للاحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة لبعض احادها فان جميع الاجزاء لو وقع
غيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم تكن تلك العلة علة للسلسلة اصلا فلو وجد في الاحاد الباقية
شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان يكون علة له او لا فان كان علة له لزم اجتماع علتين
مستقلتين على معلول واحد وهو محال كما مر واما لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة
لا بد ان تكون مستقلة بايجاد ذلك البعض والا لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له
علة اخرى كانت مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجة وان لم تكن علة له لزم ان يوجد
في جملة الاحاد امران لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فهذه العلة الخارجة
تكون طرفا للسلسلة ويلزم انتهاؤها اليه هف هذا تقرير ما ذكرناه في شرح الاشارات وتوضيحه
وشرحه والى هذا الوجه اشار المصنف ولما كان هذا الوجه مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة
والباقي هو المطلوب ومن الاقسام الباطلة قسمان ظاهر البطلان طوى عنهما وتعرض لذكر الثالث
فقال ولا ان الموثر في المجموع اي مجموع السلسلة المفروضة الذي هي موجودة لا محالة لكون كل من
احاده موجودا ومحتاجا الى الموثر لكونها ممكنة لكون كل من احادها كذلك فلا محال لاشتمالها

عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع ان كان بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وعلله لان
في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الاجزاء اما بواسطة او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكل
في المؤثر التام اعني العلة المستقلة بالايجاد لان المجموع له علة تامة بهذا المعنى لامحالة
فلو كان للمؤثر هذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له وكل جزء ليس علة تامة
اذا الجملة لا يجب به فكيف يجب الجملة بشيء هو محتاج الى ما لا يتناهي من تلك الجملة فهذا
القول اعني قوله والان المجموع جملة تامة اه عطف بحسب المعنى على جزء الشرطية وتبين
الكلام ما ذكرناه والحاصل ان مجموع السلسلة لابد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر اما
موجبا فمن جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزء المجموع محال هو كون
الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال اخر هو كون الجزء مستقلا
في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا انه لا حاجة الى فرض كل
على بكى ان يقول والجزء ليس علة تامة فنذكر هنا غاية توجيه هذا الكلام واعلم انه لا
يرد على هذا الدليل على التقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المشهورة بشبهة ما قبل المعلول
الاخير وتقريرها ان مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجودات احادها فعلته ليست الا مجموع
علل الاحاد ومجموع علل الاحاد انما هو مجموع ما قبل المعلول الاخير الى ما لا يتناهى وهو جزء
مجموع السلسلة لامحالة فاشتمال مجموع السلسلة على المعلول الاخير وعدم اشتمال ما قبله
الى غير النهاية عليه فهذا المجموع الذي هو جزء لمجموع السلسلة علة فريدة للمعلول الاخير
المبتدأة ما قبله بواحد هي علة للمعلول الذي هو فوق معلول الاخير وهكذا فجميع تلك
السلاسل التي تشتمل عليها ما قبل المعلول الاخير هو مجموع علل تلك الاحاد وهو علة السلسلة
والحاصل انا نختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة له انما هو بعض تلك السلسلة
وهو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم شيء من المحالين المذكورين اما في
الشق في نفسه وعلله وايجاد الجزء للكل ولا يلزم ايضا عدم اولوية بعض من الاعداد للعلية
وهذا انما لا يدفع له فان قبل عدم المركب يحصل بعدم جزء من اجزائه مع بقاء الباقي فيكون
بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى معها شيء فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر لا امكان

كل من اجزائه فهذا العدم يجب ان ينتهي ليصير موجودا ولا بد له من علة يلتهي بها فنطرق
هذا العدم اليه فلا يجوز ان تكون هي ما قبل المعلول الاخير لجواز نطرق العدم اليه ولا شيء
من اجزاء السلسلة لما مر بل يجب ان تكون خارجة عن المجموع كان رجوعا الى الدليل الاول
المخترع المصمم كما مر ولا يمكن ان يكون سواها المفهوم من هذا الدليل هو الدليل المخترع لعدم الاجتراء
فيه الى هذه الاوهام كما عرفت نعم لا يبعد تفطن المصمم ذلك من الدليل المشهور المفهوم فليتدبر
ان على بطلان التسلسل براهين اخرى غير ما ذكره المصمم هنا منها برهان الوسط والطرف و
قد ذكرناه ومنها برهان التضايف وسيأتي في حدوث الاجسام ومنها برهان الجنبتان وتقريره
انه لو ترتب جنبتان فالامور التي هي غير المتناهية اذا كانت لا تخلو اما ان يكون ما بين كل جنبة من تلك
الجنبتان مثلا وما بين جنبة اخرى منها ابدا جنبة فرضت منتاها او غير منتاه فان كان منتاها
على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا منتاها الوقوعه بين جنبتين منها كما هو
وعليه وهذا حكم اجمالي حدسي يحكم به العقل المحض وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على آحاده
قبل كل واحد من اعيان هذا الذراع دون الذراع نحو ابعد دون الذراع بل قبل ان يقال ما بين
هذه النقطة الطرفي من المقدار المفروض وبانية تفتظة تفرض فيه على الاستيعاب الشمولي دون
الذراع هذا المقدار المفروض من الذراع فليتفطن وان لم يكن منتاها على سبيل الكلية بل كان
الواقع بين جنبة واحدة وبين جنبة اخرى ابدا جنبة كانت غير منتاه لزم المحذور بالاتناهي من
حاضرين ومنها برهان الترتيب وتقريره ان الترتيب في العلية في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء
كل واحد من احاد السلسلة انتفاء جميع ما بعده حتى كل سلسلة ترتيب من العلل والمعلولات
وكانت المعلولية مستوعبة لاحادها على الترتيب يجب ان يكون واحد بلزم من فرض انتفائها
انتفاء جميع الاحاد بأسرها فتفتقر تلك السلسلة تلك العلة فليتفطن ومنها برهان الاستدلال
تقريره انه لو ترتب السلسلة من العلل والمعلول الان لكان كل واحد من احاد السلسلة لم يتقرر
لم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد فحينئذ انا كان كل واحد من احادها ما لم يوجد قبله
قبله كانت الاحاد بأسرها ما لم تدخل في الوجود ما لم يكن شيء اخر موجودا قبل الجميع والآن ان يتقرر
شيء في تلك السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح والعقول المستقيمة

برهان آخر

ومنها براهين اخترعها بعض المتاخرين فمنها انه لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ فنبتين الزوجية وما بعده للثانية وما بليه للثالثة وهكذا ينبتين كل من احاد المرتبة خاصة من المراتب العددية على الاتساق والترتيب فاذا زيد على مبدأها عدد مرتبته مفاضة كعشرة احاد مثلا كان اول تلك العدة احد كل السلسلة ايضا وما كان اوله اولا يكون حادا عشر فيزيد عددا الكل لامحالة ويجب ان يوجد بكل مرتبة عدد ديته لم توجد في المرتبة الاولى اليته ولم توجد في المبدأ كما اعترفناه ولا في الاوساط للاتساق فوجب ان توجد في الجانب الاخر فيتساهي ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان قريب برهان النطيفي لكن يمتاز عنه بتوقفه من اللطافة والدقة ومنها ما يسمى بمعهد مفقد مبني احد بهما ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه محكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيهما ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص محبوبهما عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه لا احسبك شاكا فيها كما يفهما ويعد بمعهد ها نقول ولو وجدت سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ بتعين بمرتبة احادها فيها الاحاد الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية فتوجد في السلسلة المفروضة اولا سلسلتان غير متناهيتين من جانب واحد فوجب ان لا ينقص محبوبهما عن الغير المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدأ فوجب ان ينقصا معا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى هف ويتم ما يسلم الحال فيتوجه ومنها الوجد ت سلسلة غير متناهية لكان لها مرتبة من العدة البتة لان كل جملة موجودة في الواقع ستبتة الاحاد بعرفها عدد معين مزورة ونوجد فيها مراتب احاد ومعدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة وهكذا لطفات مرتبة متناقصة ونوجد فيها واحدا البتة لامرتبة تخصه توجد بين مرتبة الذي يوجد في كل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية مرتبة مع كونها محصورة بين حاصرين قال وهذا البرهان يفيد امتناع وجود الامور الغير المتناهية وان لم يكن مرتبة ابنهم ومنها الو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون عدد واحد زوجا وفردا وهو باطل بالضرورة بيان الملزوم انه

يتبين بعض من احادها بانه واقع في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها بانه واقع في المراتب الزوجية كالثاني والرابع والسادس وكل منهما الى غير النهاية وكون كل من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فتنصف السلسلة الاولى فيتبين مساويين فكان زوجا اذ لا يزيد بها الا المنقسم بمساويين مطلقا واذا اسقط واحد من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا يتبين ما قلناه فالسلسلة الاولى فردة لانه اذا زيد واحد على الزوج يحصل فرد لا نقصان الا منتهى الى كل من المتصفين بين على الاخر ولا يصلح للتنصيف ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضنا لها مبدأ حتى ينقسم بمتساويين كل منهما غير متناه من جانب واحد ويلزم المحذور فيهما ومنها ان التسلسل يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين كالعشرة والمائة والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة توجد فيها عشرات غير متناهية ومائات غير متناهية فاذا جعل احادها من مبدأها على التوالي بها تقابل العشرات استوعب هذه العادة تمام الاحاد وكذلك لو عدت بها المائات فيتساوى العشرة والمائات لتساوي مسطح عدد واحد فيهما فان قيل هذا الملازمة من برهان النطيفي ومنها ما يسمى بمعهد مفقد مبني ان كل عدد يكون للنصف والتمام من احاد مرتبته فاما ان يحصل نصفها او لا فلا يحصل كله وهذه من الضروريات الحدسية ويعد ذلك نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكان لها مبدأ يوجد فيها احاد فرد غير متناهية واحاد زوجية غير متناهية ويكون بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية وبالعكس فالاحاد الزوجية مثلا نصف السلسلة فلها والسلسلة نصف البتة وبحكم المقدمة المعهدة اذا اعترف الجملة من احادها المرتبة ماخوذ بالموالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها او لا تم يحصل الجملة التي توجد او لا محصورة بين حاصرين فهو منتف فكذا كلها فهو المطلوب انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على المتامل هذا السلسلة الواحدية في احكام الفاعل من حيث هو فاعل ومؤثر فمنها ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم ليس الا العدم والبه اشار بقوله ونكا في النسبتان اي الاثر والمؤثر بقرينة كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر في طرف النقيض اي الوجود والعدم يعني

ان وجود الفاعل بكاف في وجود المفعول اى اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود بالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل بكاف في عدم المفعول اى اذا تحققت الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المفعول مستند الى وجود الفاعل لان تأثير المعدوم في الموجود غير معقول وعدم المفعول مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لا من حيث عدم المفعول لوم بعدم من الفاعل التام شيئ لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم فاعلية المعدوم بحكم بان مع انعدام شيئ من الفاعل لا اثر للمقارنة شيئ اخر معه في انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول والعدة في ذلك ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم فان شيئا من ذلك غير معقول وكل ما يتوهم من حصول العدم من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا الكلام اى تكافي العلة والمعلولية في التحقق والارتفاع فان العلية كون المعلولية لا تتقدم لاحدهما على الاخر فلا يحكم العقل بانه تحقق العلية او لا تم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية او لا تم المعلولية لتخلف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة بتحقق او لا تم تحقق ذات المعلول وبانها ترتفع او لا تم ترتفع ذات المعلول وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافيان في الوجود والارتفاع اينما كما تحقق في موضعه وفيه ان الكافين لا بد ان يكونا في التقدم والتاخر الذاتيين في الوجه ما كالعلة والمعلول اذ الفاعل اذا كان واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اختلاف جهة لا يمكن ان يكون فاعلا لشيئ وقابلا له بالذات وبالمباشرة بقبوله والقبول والفعل متضايفان مع اتحاد النسبة بمعنى اذا كانت النسبة بين الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة اينما فان مع اختلافهما لا تكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيئ باحد وجهيه غيره بالجهة الاخرى فتختلف النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك اعنى على منافاة الفعل والقبول هو ان نسبة الفاعل المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار بقوله لانا في لازميهما واعترض عليه بان تحلا من الفاعل والقابل اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول يجب وجودهما معا فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا للمفعول ولا يتصور ذلك في القابل اذ لا بد من القابل لامحالة فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمعا في شيئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون الشيئ البسيط انسانا مختلفا بالوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى شيئ واحد فيجب من جهة ولا يجب من جهة فخروج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول وان توقف وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله واجب الحصول لكون الوجود منه بخلاف القابل فانه وان فرض اجتماعه مع جميع ما يتوقف عليه المعلول ليس له الا الاستعداد في وجود المقبول فيه فالفاعل يوجب المعلول والقابل لا يوجبه بل يستعد وهذا معنى قولهم نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلا يجتمعان الا من جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية والامكان او امتناع الوجوب من جهة القابلية مقدم فيكونان من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان ايجاب الفاعل للمفعول متقدم على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيئ وقابلا له لكان فعله قبل الفعل والقبول جهتان جهة يوجبه وجهة يجب ان يستحيل ان يكون احدهما الفاعلية والقابلية فلا صحة للدليل ان الفعل لا بد له من وجوب سابق والقبول لا بد له من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا للشيئ وقابلا له لزم كون الشيئ الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيئ واحد بعينه من جهة واحدة والوجوب بالشيئ والامكان بالقياس الى ذلك الشيئ بعينه متنافيان فكذا ما يلزمهما اعني الفعل والقبول سواء كانا بمعنى الفاعل والقابل او الايجاب والقبول لما عرفت من قواعد الحكمة والاستدلال على فرد الممكن ان يقال في الاستدلال على هذا المطلب ان الفاعل لا يتغير في حد ذاته عن مفعوله فمفعوله واجب وثابت له في حد ذاته سواء صدر عنه او لا فنسبته اليه بالوجوب بهذا المعنى بخلاف القابل فانه في حد ذاته

عن مقبوله البتة والا لامتنع قبوله فهو اعم من المقبول بالامكان مع القابل في حد ذاته
سواء قبله اولم يقبله فهما اعني الفعل والقبول متغايران بالذات فيكون المراد من القبول
هو القبول من الغير ويقال له القبول الانفعالي فيجوز ان يفعل الفاعل البسيط عن نفسه
بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى
الانفعال وقد ذهب الشيخ الى القصور معقولا انه لم قام به وصادر عنه مع مباينة
في نفي اجتماع القبول والفعل وهذا معنى ما صرح به في التعليقات وغيره من ان منه ما فيه
في البسيط شيئي واحد فليحفظ به ومنها انه يجب المغايرة الذاتية بين العلة والمعلول
ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته وجهته لئلا يلزم كون الجهة محتاجا الى نفسها او
الا اي وان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته وجهته بل كان الاحتياج في شخصيته
علة اي وجب المغايرة الذاتية وهذه مسئلة عظيمة عليها مدار بسط القول وبها التبخ
في الهيات الشفا في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلننقل بعضا مما
لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاد مثل نفسه نوعا افاد وجود
لا مثل نفسه كالنار تسخن او كالمحرك تحرك والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه فان المثل
انه اولى واقوى في الطبيعة التي يشتركان فيها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يخفى من كل
وجه الا ان يكون ما يفيده هو نفس الوجود والحقيقة فح يكون المفيد اولى بما يفيده من
المستفيد ولعله من رأس فنقول ان العلل لا تخلو اما ان يكون عللا للمعلولات في نحو وجود
انفسها واما ان يكون عللا للمعلولات في وجود اخر مثال الاول تسخين النار ومثال الثاني
تسخين الحركة وحدوث التحلل من الحرارة واشباه كثيرة مشاهدة لذلك ونتكلم عن العلل
المعلولة على التي تناسب الوجه الاول والوجود الاقسام التي قد ينطق في الظاهر انها اقسامه
فنقول قد ينطق في الوجه الاول انه قد يكون المعلول في اكثر منه انقص وجودا من العلة
في ذلك المعنى ان كان ذلك المعنى يقبل الاشد والانقص مثل الماء اذا سخن عن النار وانه
قد يكون في ظاهر النظر مثله او فوق ذلك او لم يقبل مثل النار فانها يستفيد منها في الظاهر
انها تجعل غيرها مثل نفسها نارا في الظاهر فتكون مساوية لها في صورة النارية لا في ذلك

الصورة الا قبل الان بد والا فنقص بل مساويا له في العرض اللازم من التخوم المحسوسة
اذا كان صدور ذلك الفعل عن الصورة المساوية لصورته وعنده ايضا والمادة مساوية
في التهيو واما كون المعلول ازيد في المعنى من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة ان
يوجد في الاشياء المغذية علة ومعلولا لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها
بذاتها ولا يجوز ان يكون حدوثها باستعداد المادة لحتى يكون قد اوجب
خروج الشيء الى الفعل بذاته فان الاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها
العلة والاثر الذي وجد عن العلة معا تلك الزيادة يكون معلولة لا مرين لا معلولا
لامر واحد وهما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة فان سلمنا
هذه الظنون الى ان يتبين حالها ساغ لنا ان نقول انه اذا كان بمعنى والعلة مشتركا
في الشدة والضعف انه يكون للعلة بما هي علة التقدم الذاتي لاصالة في ذلك والتقدم الذاتي
الذي له في ذلك المعنى من حال ذلك المعنى غير وجود الثاني فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ
بحسب وجوده واحواله التي له من جهة وجوده اقدم من الاخر غير ولان ذلك المعنى على المساواة
المساواة بقي في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما علة والاخر
معلولا فاما من جهة ما احدهما علة والاخر معلول فواضح ان اعتبار وجود ذلك الحد لا
اولى اذا كان له اولى لا من الثاني ولم يكن الثاني قبله الا منه فظاهر من هذا ان هذا
المعنى اذا كان نفس الوجود لم يكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يمكن ان يساويه
باعتبار الحد ويفضل عليه باعتبار استحقاق الوجود والان فان استحقاق الوجود من
جنس الحد جدا فاذا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فبين انه لا يمكن ان يساويه اذ كان الاخر
فيه وجودا للشيء من حيث هو وجود اولى بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل اخر ونوع
من التحقيق يجب ان لا تغفله وهو ان العلل والمعلولات ينقسم في اول النظر عند الفكر
الى قسمين قسم يكون طبايع المعلول فيه ونوعيته وجهته الذاتية نوعيات ان يكون معلولا
في وجوده الطبيعة او الطبايع فيكون العلل بحالة لنوعيته لا بحالة اذا كانت عللا له في نوعه
لا في شخصه واذا كان كذلك لم يكن النوعان واحدا اذ المطلوب بعلة ذلك النوع هو ان يكون

المعلولان يجب عن نوع غير نوعهما والعلل يجب عنها نوع غير نوعها ويكون عللا للشئ
المعلول ذاتيته بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون المعلول ليس معلول
العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في شخصه ولنأخذ هذا على ظاهره بالتقسيم
الفكر من التقسيم وظاهر بما يوجد له من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يبين حقيقة
الحال الواجبة منه من نظر بانى السبب المعطى لصورة كل ذى صورة من الاجسام فمثال
الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثانى كون هذه النار علة لتلك
النار والفرق بين الامرين معلوم فان هذه النار ليست علة لتلك النار على انها علة نوعية
النار بل على انها علة نار ما فاذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض كالاب
الاول لا من جهة ما هو اب وذلك ابن بل من جهة وجود الاسانية انتهى ما اردنا
من كلام الشيخ ومعناه انه لا يجب بل لا يجوز ان يكون جامع العلة علة والا لزم اجتماع العلتين
والا ان يكون جامع المعلول معلولا بل لا يجوز انا فرضت علية العلة لها من جهة واحدة
والبه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب واما قال لا يجب
انه لا يجوز كما عرف لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات وعلى الحقيقة ومعناه انه لا
يجوز ان يكون شخص من اشخاص النوع الواحد علة حقيقية لشخص اخر يجب ذاته وبجلده
والبه اشار بقوله وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص اخر وانما خص هذا
الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المنكثر الافراد فيها لجلالان الفلكيات والغرض منه دفع
ما يتوهم انى تجيب الظاهر من كون هذه النار علة لتلك النار ومثال ذلك كالمرتين
الاشارة البد فى كلام الشيخ واجع عليه بوجوه الاول ما اشار البه بقوله والا لم تنتهه
الاشخاص وفقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية موجدة لشخص اخر منها
فاما بتصور ذلك بان تكون النارية التى فى النار العلة مقتضية لوجود نارية اخرى فى النار
التى فى المعلول اذ ذلك هو معنى العلة الذاتية الحقيقية فلو كانت تلك النارية
مقتضية لوجود هذه النارية لكانت هذه النار ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى فيلزم
ان تكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية رابعة وهكذا الى غير النهاية هذا خلف

اذ هذه النار نارية والغرض ان
لنارتيتها مقتضية لوجود نارية
اخرى

وهذا تسلسل فى المعلولات ومن ذلك اكثر البراهين المذكورة لابطال التسلسل على ابطال
التسلسل فى المعلولات ايضا كما لا يخفى وامّا ما قيل انه انما يلزم ذلك لو كانت هذه النار
لنارية اخرى علة لتلك النار واما اذا كانت علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك فمما لا بد ذهب اليه
اصلا وكيف يذهب الوهم الى ان يجوز ان يكون شخصية هذه النار علة لنارية تلك النار بل لو
ذهب فانما يذهب الى كونها علة لشخصية تلك النار لا لنارتيتها لكن ذلك ليس من العلة
الحقيقية بل الاعدادية وليس المقصود نفيها بل هو الواضح الثانى ان هذا الشخص من النار
مثلا مستغن فى وجوده عن الذى يظن كونه علة له شخص اخر منها اذ كل شخص يفعل ما
يفعل هذا الشخص وليس هذا شان العلة الذاتية الموجدة فظهر ان ما يفعله ليس الا
اعداد الايجاد فهذه النار ليست الا علة معدة لتلك النار وهذا معنى قوله والاستغناء
عنه لغيره والثالث انه لا يلتئم بالذات لشخص من اشخاص النوع الواحد علة لشخص اخر منها
بحيث لهيئة النوعية مثلا ليست نار الخرم فى نارتيتها من نار اخرى ولو كانت علة بالذات
لما كان كذلك وهذا معنى قوله ولعدم نفاذه الى اخره ان افراد النوع الواحد شكا فنده
لما ثلها فليس بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله ولكانوا هى الخامس العلة
الثالثة يجب وجودها مع المعلول والنار التى يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفى وتعدم
مع بقاء النار الثانية وهذا معنى قوله ولبقاء احدها مع عدم صاحبه واعلم ان هذه
وجوه اقناعية وتنبيهات على فساد الوهم المذكور والا فقد مر وجوب المخالفة بين العلة
الذاتية ومعلولها انفاذا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن النفس الحيوانية و
بيان مبادئها وهى ارتسام الصور والشوق اليها والارادة والحركة والى هذا اشار بقوله فعند
الفعل مثلا اى صدور فعل جزئى مثلا لان الصادر مثلا جزئى من جزئيات الفعل الكلى
لا الطالة بتصور جزئى اى الى مثل ذلك الفعل الجزئى لان التصور انما يصير جزئيا فى
الخيال ولا يتوقف على وجوده كما يتوهم لما يلزم من توقف وجوده على تصور الجزئى دورا
بل يتعلق الى مخيلته بالمختص به الفعل الكلى ويصير جزئيا فان صيرورة الكلى جزئيا قبل وجوده
ممكن فى الخيال والى شوق اى سبل حسبما كان او عقلا تابع لمخيلته من حيث هو ملائم او انه

فى الفعل

سواء كان مطابقا للواقع او لا الى طلبه او جلبه وبحسب شهوة اذا كانت الملائمة والملائمة
غير مغلوبة او من حيث هو مكروه وغير ملائم كذلك الى دفعه ومنعه وبحسب غضبه ثم الارادة
جائزة من حيث لم يكن مانع ولم تود ولذلك الى ثم وبحسب الاجماع ومغايرة الاجماع اعني الارادة
الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد يشتاق ولا يعزم ولا مغايرة بطلان الارادة الشوق مطلقا ظاهرة
ولعلها غير لازمة فان ذلك الانسان قد يريد ولا يشتاق كالمريد اداء الدين المشتهي بطلانه
غير مريد قد في كل فعل بل في الغالب ذلك الشيء هذا الشهوة لا الشوق مطلقا فان من يشتاق الشيء
شوقا يخل الاعتقاد ان لا يتم شهوته لا يشتاق اليه ثم الى حركة من العضلات لبعض تلك الفعل متعلق
بالحركة وثم هذه لتفاوت ما بين الاربعين حيث كانت احدهما من العنق والاخرى من اليد
فان قيل الحركة على مسافة يكفي فيها الارادة متعلقة بقطع جميعها انا نشاهد من تصور الحركة
عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها الخيال من جزء ان يتصور كل منها بخصوصها ويتعلق
ارادته بالحركة اليها والحركة عندها بل تلك الارادة الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها
كافية في حدوث تلك الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال الارادية
عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادة كذلك قلنا الخيال على مسافة يتخيلها اولا
ويقسم من تخيله ذلك ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك
الحد وبعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر بعد الاول فتقطع حركته ولم يحتج وراء ذلك الحد الذي
وصل اليه ويبقى واقفا فكل جزء من اجزاء المسافة يتعلق به تخيل ويقسم متعاد ارادة الجزء
يوجب عليها الحركة على ذلك الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لما بعدها من الحركات
وكل سابق من الحركات معدا لحركة اخرى وتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة
حتى ينتهي الى اخر المسافة فهذه الاختلافات من الارادات مستمرة باستمرار الحركات وكان استمرار
الحركات لا يمنع تخصيصها ولا يقتضي كونها كلية كذلك استمرار الحركات والارادات هكذا
مفيدة مستمرة مذللا يمنع جزئيتها ولا يقتضي والى هذا السؤال والجواب اشار بعولد والحركة الى
مكان تتبع ارادة تجديدها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق
من هذه التخيلات والارادات الجزئية علة للسابق من تلك الجزئيات من الحركة المعدة مسافة

وهكذا فلو قطع بعد وصوله الى حد معين من حدودها تخيله لحق جزء

السابق من تلك لكونه حركة لحصول حركة اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات
في المسافة الى اخرها اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتخصص بتخصص المسافة والخلاء والملء
الحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن محرك بعينه بقوة محركة بعينها
في جزء بعينه ويكفي في صدورها تصور جزئي تتعلق بها تعلقا تدريجيا حسب افتراض
الاجزاء فيها واشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل
منها حركة لان شرح المسافة والحركة عن الجزء بنده لا يجعلها كلية ولا منفصل ولا بعد تلك
المسافة والحركة الا بالفرض فاذا الحركة كانت في مسافة معينة فلو فرض وقوع الخطر بالخاطر من حدودها
في اثنائها دون ذلك لفاتها جميعا كهذا ارادة واحدة في صدور تلك الحركة الواقعة في تلك
المسافة عنا فاذا خطر بالخاطر احد من حدود المسافة انه لا بد ان تصل اليه ثم تتجاوز الى
اجزاء فصلت ارادات الاولى الى ارادات بتعلق كل واحد منها بقطعة من المسافة وكون
المسافة قابلة للقرنية الى غير النهاية لا يستلزم تصورنا لجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية
مفصلة بل كل ما يخطر بالبال من تلك الاجزاء بجبان بتعلق به تصور وارادة حركة
الا انه لا بد من خطور بعد خطور لكون الحركة تدريجية لا بد لها من مبدا تدريجي كما
ستقف عليه عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بعد الاجزاء القرنية الغير المتناهية بالفعل
معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الاعتراض الى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل
وذهولنا عن تلك الخطورات احيانا لا يدل على عدمها الان ذلك من قبيل عدم العلم بالشيء
وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود
مفروضة في نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتياد والقرن و
ملكة النفس الحركة الاختيارية قد ينجاح الى التوجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة تدريجيا
ذلك بالذهول مطلقا فلهذا تدريجيا اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ما اعترض على هذا الجواب
من ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته انه يقصد بها نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية
مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل
فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على الخطور الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه

حدود الحركة ان كان يتخلل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تفرض في المسافة
كان يقتضي ذلك صورا غير متناهية وان كان يتخلل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح
مع انه يقتضي ذلك جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى
شيء من اجزائها وايضا كيف تتصور التخيلات الارادات ووجه عدم الورود ظاهر مما ذكرناه
لا حاجة لذلك الايراد الى ما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل
والجواب عنه كلها ينبغي على توهم وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي بل الموجود في
الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة ياتي من
مبدا المسافة الى منتهيها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا وارادة متعلقة بالحركة فيها
ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وتوجه القصد اليها بخصوصها فاسند والحركة
لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين هذا محصل
كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج بل وجودها
في نفس الامر يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من سبب محله لا محالة التوجه
بالاختيار في مسافة بقصد غالبا الى احداث هذا الامر في الخيال المسمى بالحركة بمعنى القطع
ذلك اظهر المعين المعلوم لكل احد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة
التوسطية وان كانت امرا واحدا مستمرا لكن تختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان
تصدر عن الامر الثابت وجوه امر يختلف النسبة صرح به الشيخ في الهيات الشفا في فصل الحركة
الغريب المتماوية ان لا طبيعة ولا عقل بل نفس حيث قال ونقول انه لا يجوز ان يكون مبدا
حركتها القريب قوة عقلية صرفة لا تتغير ولا تتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى جمل تعين
في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذ اوضحنا ان الحركة معنى متجدد النسب وكل جزء
منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان
عن معنى ثابت فيجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا امر ثابت
فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من الخطوات التي بحسبه
ومنها انه يشترط في صدور التاثير على الفاعل المقارن للمادة كالصورة القائمة بالمولود الاخر

الحالة في الاجسام الوضع اي وضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على
وجوده ووجوده محتاج الى الوضع فكذا ما يترتب على وجوده واذا كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان
ملاقيا لمادتها او ما في حكمها ... الشمس لا تضيء كل شيء اتفق بل ما كان مقابلا لجرمها
الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الموجود الوضعي في الوجود فالتاثير حيث لا يصل
الا الى موجود له نسبة معينة قريبة خاصة بوضع مخصوص ولا يقوى على ان يبلغ موجودا ابعد في
الوجود كان بخلاف الموجود المجرد فانه لقوته قد يبلغ موجودا او لا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك
الوضع له اذا او موضوع ينفع اثره عليه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تاثيره فيه على
يكون لذلك الموجود الاخر جزئي وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع في غيره على كون ذلك
الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كما ان المادي يتاثر عن المجرد بلا وضع بينهما لا يجوز ان
يكون مؤثرا في المجرد بلا وضع بينهما اذ اي فرق في ذلك بين التاثير والتاثر وذلك لان الفرق
انما هو القوة والضعف في الوجود والتاثير كما عرفت واما تاثر النفس الناطقة عما يرتسم في
قواها الجسمانية والمتوهمة فانما هو لكونها متعلقة بالاجسام وصاحبة اليها نوعا من الاختصاص
اعني الاحتياج في الفعل والتاثير فلا يستحق الذي يرى في تاثرها عنها توجه ما قال الامام في المباحث
المشرقية كل قوة تقتضي امرا او فعلا فلا يخلو اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون
تاثيرها في غير ذلك المحل مرتبا على تاثيرها في ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك
المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها في جسم مرتبا
على تاثيرها في جسم اخر مثال الاول القوة النارية فانه لما كانت حالة في جسم معين كان حصول
التسخين من تلك القوة اولا في ذلك المحل وبواسطته في سائر المحال ويكون كل ما كان اقرب
الى ذلك اكثر كان حصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها تعلقا
بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها في ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها
في فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك نقول تلك القوة انما تفعل بمشاركة الالة
وبمشاركة الوضع ومعنى ذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما ... بسبب الاثر فيها ...
فيه واما القوة التي لا يتوقف تاثيرها في فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث في

ذاته ولكون الفاعلية غير مختصة بشئ من الاجسام فيجب ان لا يكون لذلك القوة تعلق
بشئ ما من الاجسام لا في فاعليتها ولا في قابليتها بل كانت غنية عن الاجسام وكل الوجوه
جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق يظهر ان القوة يمتنع ان يكون لها تاثير في
وجود المجردات لان القرب والبعد بينهما الاجزاء ولا امكان محال اذا ثبت ذلك ثبت ان
القوة الجسمانية لا تاثير لها في وجود الهيولى والصورة المقومة فلا يكون لها تاثير في وجود
شئ من الاجسام وعند هذا يشكل من يقول كما ان الجسم اذا لا نسبة له الى المجرد بالقرب و
البعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسم اذ بالقرب والبعد فوجب ان لا ينسبوا وجود
الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفي في تحققها كون الاثر في ذاته ممكنا
فمتى تحقق ذلك الامكان فامر الاثر عنده فاما مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفي فيه كون الاثر
ممكنا فقط بل ان يكون محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال
انتفى كلامه وهو لا عتبار عليه واعلم انه انما قال المصنف ويشترط في صدق التاثير على
المقارن الوضع مع انه يكفي ان يقول ويشترط في تاثير المقارن الوضع لان غرضه ليس
مقصورا على بيان اشتراط تاثير المقارن بالوضع فقط بل ان يحمل ذلك فانون ابعرفة تاثير
المقارن من تاثير المجرد فانه كثيرا ما يشتبه حتى يمكن استناد الآثار الى المجرد مع المقارن بحسب الظاهر كما
في الآثار الصادرة عن الانسان الدالة على المبدء المجرد والمبادي المقارنة وكما في الآثار الصادرة عن
القوابع وغيرها من المكان حيث تشتبه على الاشاعرة فيعزو استنادها جميعا الى الواجب لوجوب اتباع
ويريد بالمال الى غير ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط وضع خاص
بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين التاثر فانما هو من المقارن لذلك المحل لا من
المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المقارن وصدق التاثير على المقارن
اي ان يصدق على المقارن انه المؤثر مشروطا بالوضع بمعنى انه لولا توسط الوضع بين
محل المقارن الذي يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المقارن انه
مؤثر ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثاره منتهية
واليه اشار بقوله والمتناهي عطف على الوضع اي ويشترط في صدق التاثير على المقارن

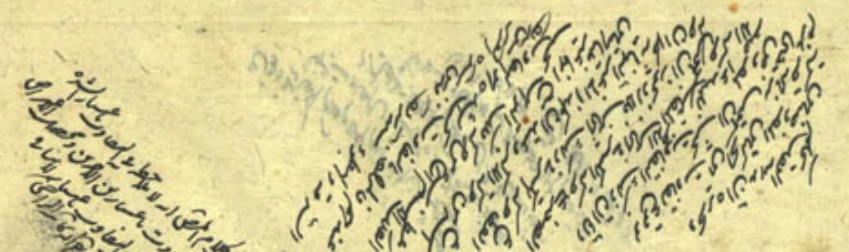
المتناهي هذا ذلك فانون اخر فكل مقارن يظن كونه مؤثرا بخصوص عالم يعلم كون اثره
ذلك منتهيا لم يصدق عليه ولم يحكم بانه مؤثر او ليس مؤثر ذلك الاثر ولو علم كون
اثره غير متناه جزم بان ذلك المقارن المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا في ذلك الاثر الغير المتناهي
بل مؤثره مجرد متعلق به ذلك المقارن وذلك لوجوب كون تاثير المقارن متناهيا لما دل
عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرنا من امر المقارن بين مجردا في هذا العطف فقال
المحقق الشريف والظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية بنحو على المتناهي كونها
على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير موقوف على الوضع ومستلزم
للمتناهي ولعل المراد في المعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال غير جزم ذلك ما
لاحد وذكر انتم ان المعتمد قال في شرح الاشارات المتناهية واللامتناهية من الاعراض الدائمة
التي يلحق الكم لذاته ويلحق كل ما قدر او تلحق بعلى بعد كمية بسبب ذلك الكم فانها ما يعرض
الكم المتصل وهو متناهي المقدار ولا تشاهد وما يعرض الكم المنفصل وهو متناهي العدد
ولا تشاهد والمقدار يضعف كما يمكن فرض لا نهاية في الازدياد لا نهاية المقدار بما عرض له
الانفصال فقد يمكن فرض لا نهايته في الانقاص لا نهاية الاعداد اعني ما لم ينته الانفصال
والتي الذي له مقدار كالجسم او عدد كالمعلول فغرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر
التي الذي يصلح ان يقدر بشئ موضوع مقدارا او عددا كالقوى التي يصدر عنها على متصل في زمان فاطلق
لها عدم فرض التناهي واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك المعلول او عدد ذلك الاعمال التي
المقدار يكونا ما يمكن فرض وحدة المعلول واتصال زمانها او مع فرض الاتصال في المعلول نفسه لا من حيث
يعبر وحدته او كثرته فالقوى بهذه الاعتبارات تكون ثلثة اصناف الاول قوى يفرض
صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كوما في يقطع سهما مع مسافة محدودة في ازمنة
مختلفة ولا شك ان التي تكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر فيجب من ذلك
ان يقع عمل الغير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على
الاتصال في ازمنة مختلفة كوما في مختلف ازمنة عركات سهامهم في الهواء لا محالة تكون
التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية

فى ذى مان غير متناه والثالث نرى بقدر من مسد وراعمال منوالية منها مختلفة بالعدد وكثرة
تختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التى يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التى يصدر عنها
عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعل غير متناهية عدد غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة
والثانى بالمدة والثالث بالعدة انتهى والى هذا اشار بقوله بحسب المدة والعدة و
الشدة التى باعتبارها يتبين فى الناهى وعدم عدمه الخ اى عدم الناهى عن ان شانه ان
يكون متناهيا على المؤثر بالطرق التى اشار ثم بعد ذلك شرع فى الاستدلال على
وجوب تناهى ناثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة فليس بمقصود
اما اولا فلظهوره بطلانا بحيث يستلزم وقوع الحركة فى اللازمان وذلك اذا كان كل زمان فرض
فيه الحركة يمكن التنصيف بالامكان الوقوعى بحيث يكون القوة التى توقع الحركة فى نصف
ذلك الزمان اشد تاثيرا وانما لعدم فساده وذلك اذا كان يجوز انتهاء زمان الحركة الى
حيث لا يمكن بالامكان الوقوعى تنصيفه وغير متناه ولما كان كل قوة جسمانية بقدر
تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع لا بد لاحد هذين من ان يكون محلا
لتلك القوة او لا فان كان محلا لها فتحريكها له بالطبع والا كان بالقسر واراد الاستدلال على
وجوب تناهى كل منهما على حدة فقال فى الاستدلال على تناهى القوة القسرية لان القسرى
يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدا يتفاوت مقابله وتقريره على ما قرر فى شرح
الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا بالوجوب تناهى الابعاد فاذا حرك
جسما الخ من مبدء معين وضح كان الامتناع لها حينئذ لاستدعاء الزمان فى حصول العدد بالقوة فان غير المتناهى
لا يتم الى الحاصل فرضنا ان ذلك الجسم المحرك اكثر اجسما الخ شبيها بالجسم الاول فى الطبيعة
واصغر منه بالمقدار فتلك القوة قد يقدر من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثانى
اكثر من الاول وذلك لان المفسود ايضا بعد وفى القاسر يجب طبيعة المحالفة للطبيعة
القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة الجسم
الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة الاصغر وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون
معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم واما

كان

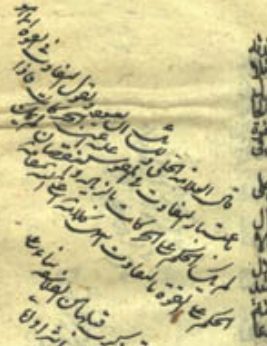
كان مبدا المحرك واحدا بالعرض وجب ان يقع الزيادة التى بالقوة فى الجانب الاخر الذى
فرض اللا تناهى فيه وكذلك النقصان ويلزم منه انقطاع الاول فيكون ذلك الجانب ايضا
متناهيا وقد فرض غير متناه هف فاذن هذا الفرض محال لانه يلزم منه اتصاف ما لا يتناهى بالقوة
التى فرض كون تاثيرها غير متناه فقوله مقابله اى مقابل المبدا اى الجانب الذى فرض
غير متناه ثم قال فى الاستدلال على تناهى القوة الطبيعية والطبيعى يختلف باختلاف القابل
لذا وى الصغر والكبر فى القبول فاذا غرك مع اتحاد المبدا يلزم التناهى وتقريره بعبارة من
وجوب تناهى الابعاد بسندهى نمهيد مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لما كان
مقتضيا القريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة محله فاذن كبيره وصغيره اذا فرضا مجردين
عن تلك القوة كانا متساويين فى قبول القريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا
عنه الثانية ان القوى الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت جسما ولا محالة يكون ذلك
الجسم بالياس المعاوقة والا لم يكن الطبيعة طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كم
الجسم وصغره تفاوت فى القبول لما مر فى المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة
فانها تختلف باختلاف محلها كما بانى ومن ههنا يتبين ان التفاوت كما كان فى الحركات القسرية
بسبب القوابل لا غير فهو فى الطبيعة بحسب الفواعل لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية للاجسام
تختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها الكون فيها حالة ايها
مخرجة لها وهذه المقدمات قررها الشيخ فى الاشارات وشرحها المصنف كما ذكرنا ثم تقول
مطابقا للاشارات وشرحها لا يجوز ان يكون فى جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك
الجسم بلا تناهية لان قوة ذلك الجسم اكثر واقوى من قوة بعضه لوا فرضنا فى المقدمة
الثالثة والبس زيادة جسمه فى المقدار بقوة فى منع القريك حتى يكون نسبة المحرك الى المحرك
واحدة فانه لو كانت المعاوقة الكبير اكثر منها فى الصغير مع ان القوة ايضا فى الكبير اقوى منها فى
الصغير لكانت نسبة المحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر فى المقدمة الاولى بل
المحركان فى حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما اسبان فى المقدمة الثانية فلا يكون
التفاوت بسبب الفواعل لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم الذى هو محله وبعض

القوة بعض الجسم الذي هو محدد من سبب معوض كل منهما حركان بغير النهاية بحيث يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب الذي فرضناه يلزم تناهي الآخر بلزم منه تناهي الآخر ايضا لكن التفاوت بينهما غير متناه وان الجزء الكل منهما حركان بغير نهاية بل كان البعض متناهية كالآخر هذا خلف وعلم ان المص اكتفى بالدليل الاول لوقوع التفاوت في الجانب المقابل ولم يشر الى وجوب تناهي الآخر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله يلزم التناهي امتنع ابا بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجه المص ذلك في شرحه بان وقوع التفاوت في الجانب المقابل وجوب تناهي حركان الاقل كان خلفا في الجهة السابقة لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن في الجهة الثانية لان القوة المحركة ههنا البتة جواهر بل انما تلزم المحال من حيث اقتضاء تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما على نسبة واحدة بين المتناهيين هذا تم ان المص قال في شرح الاشارات ان البرهان الاول اعم مما حذا حذوه الشيخ فان حاصل منه ان القوة الغير المتناهية لو حركت العرض حيث يختلف لوجب ان يكون حركتها اياها متفاوتة ويلزم منه كونهما متناهيا بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا وهذا خلف فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية بحيث ان يكون مباشرة تحريك الاجسام بالقسر والشيخ يخصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه في هذا الوضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني اعني شاملا لما يجب لانتهائهم الاعلى امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة ما الذي في جسم لا معاونة فيه منضمة باضمام ذلك الجسم على النشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها او بالجملة القوى المتناهية الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه منا ولا للتحريك بكان الصادر عن النفوس الجسمانية والجزئية مع ان اجسامها المركبة لا تخلو عن معاونة فان تقتضيها طبايع بسايطها وايضا اكثر ملل النفوس مما لا ينضم باضمام محالها الكون تلك المحال اجساما آلية لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها مبدا للتحريك بكان الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول مقصوده منه ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا وردوا



الامام على الشيخ وهو انه يجوز ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب عنه المص بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا تتناهى بالنظر الى مدة او عدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي في شرحه على التجريد بان احد القوة بحسب الاعتبارين لا تنافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وهذا الاعتراض مدفوع بالقوة والقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يقال التفاوت بحسب الشدة يستلزم تفاوت بحسب العدة او المدة مع يلزم انقطاع احدهما قال المحقق الشريف وذلك لان اذا وقع التفاوت بين التحريكين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون زمانهما واحدا او الاطول الاول يقع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون حركاته اكثر فطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة قال ولو تجمد ان الكلام في قوة غير متناهية في المدة او العدة والا لازم منه ان يتفاوت التحريكان في الجانب المقابل للمبدا المفروض في المدة او العدة لا محالة التفاوت في السرعة فالبطوء فاذن قوة جسمانية غير متناهية في المدة او حركت جسما الى زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بذلك التحريك وجب ان يكون زمان حركته غير متناه ولكن هذا الزمان اعني زمان حركة الاصغر يجب ان يكون اطول لان معاونة قائل مع نفسه واعلم ان التحريكين فانه اذا كان مدة حركة الاكبر غير متناهية وجزء تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر انتهى وهذا كلام حق ولا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل مدة فهو امر متصل في حد نفسه لا جزء له بالفعل فاذا جزء الى اجزاء بالفعل يكون تلك الاجزاء متناهية واما انه قابل لانقسامات غير متناهية فمعناه ان فيه لا يقف عند حد لما قاله سبق المدد فتبين من ان ماذكروا انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجوب ان يتساوى جميع مقادير تلك الاجزاء فعند ان ينقسم اليها ولا شك ان جميع مقادير الاجزاء الغير المتناهية بالعدد غير متناه لان عدم التناهي الى التناهي ان غير متناهية مستلزم للا تناهي لكن اول هذا اعني ما ذكر في التوضيح هو بعينه معنى كلام المص في الجواب الاول انه على ما ذكره في التوضيح بصير حديث الشدة لغوا محضا لا دخل له في الطول لبقاء حركة الاصغر وكلام المص هو ان الكلام انما هو في عدم التناهي

بحسب المدة او العدة فاذا فرض ان قوة شريفة حركت جسما اكبر في مدة غير متناهية
مثلا وحركت هذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما اصغر يجب ان يكون التفاوت
بينهما في جانب المقابل للمبدء اعني جانب عدم التناهي فوقوع التفاوت في الشدة لا
دخل له في ذلك اذ ليس الكلام فيهما فليتدبر جدا وليتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا
عن ذلك ومن ههنا يظهر اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة و
النقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك الثامن اذا انقص عددا من حركة الفلك
التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس هناك امر يسمى بوقوع التفاوت في جانب
التناهي لكون كل واحدة من الحركتين صادرة عن قوة اخرى فيجاز وقوع عدة من احديهما بازاء واحدة من الاخرى
بخلاف ما نحن فيه فان فيه بعد ذلك الاعداد اعني اعدادا ووقوع عدة بازاء واحدة لا يتأتى من وقوع
التفاوت فيكون لا محالة في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوة الجسمانية
ازلية لا يكون لحركاتها مبدء فلا يمكن ايجاد المبدء بل يجب ان تكون القوى الجسمانية
واحدة من اوساط السلسلة كاف في اثبات المطلوب ولا حفاء في امكانه وان لم يكن الحركة بد ابدا
واجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في
قوته عكس ذلك اي قطعها من اخرها الى اولها فالذي في قوته الحركة التي لا ابتداء لها
الى حد معين كان في قوته الحركة من حد معين الى ما لا نهاية له لكن اللازم باطل فالبيان
المذكور يبطل اللزوم ايضا والنقض بالحركات الفلكية فانها مع عدم تناهيها عندكم
مستندة الى قوى جسمانية لها اذ حركات جزئياتها اذا تعقل الكلي عركاتها في جزئيات الحركة
كما يجيب عنه بان حركات الافلاك اراديه مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها
المفارقة في افعالها المدركة للجزئيات بواسطة الآلات وكلامنا في مأثيرات القوى الحالة
في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القائلين بتناهي الحوادث لما اسندوا ايجاد
ازدياداتها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم بانه لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من
الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا لتناهيها فقال
ان يرد عليه هنا ما اورده هو عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث الذي تقوى هذه القوة



عليها مجموع موجود في وقت فلا يتم الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال والعجب ورد عليه بعض الفضلاء
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا استبعد ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية على تحريك الجزء فوقوع التفاوت في القوة
عليها بالزيادة والنقصان ثم قال والمستدل ان يعود فيقول انتم انما استدللتم على
تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وهو محال
انتهى كلامه الامام ونقل المحقق الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا يعود فوقع من الامام الاستدلال
بالعكس فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان طبيعة المضوف عاجز
عن تحريك القوي وكلما كان المعاون قويا كانت القوة على تحريكه اضعف بالضرورة فلما تفاوت
القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات التي لا تتناهي فقد استدللنا بتفاوت القوة
على تفاوت الافعال دون العكس كما توهمه المستدل انتهى اقول الاعتراض في اشارة الى بعض احوال العلة الفاعلية
التصوير اعلم ان لفظ الهيولى الاولى القابلية للصور يقال لها المادة ايضا وذات الصورة الحالة فيها المقومة لها
لها يقال لها الصورة فلفظة المادة مشتركة بين الهيولى والعلة المادية اعني الجزء المادي
ولفظة الصورة مشتركة بين الحال المقوم للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء
الصوري وقد صرحوا بان الهيولى مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة
مادية بالقياس الى الجسم المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى
المادة فيهما وعلة صورية بالقياس الى المركب اعني الانسان مثلا الى هذا اشار بقوله والمحل
المقوم بالحال اعني المحل الذي يحتاج في وجوده وتخصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى
فانها لكونها في حد ذاتها قوة محضة واجماعا صرفا لان فعليتها ليس الا انها قوة ومستعد
لكل شيء على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان يوجد وحدها الان المبهم على اجماله لا يقبل الوجود
بل يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتصيرها بمنضمة قابلة للوجود فان قيل احتياج الشيء في
وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا الان الشيء ما لم يتشخص موجودا لا يمكن حلول شيء فيه
فان وجود الذات في نفسها مقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء اخر فيها الاحوال
المحتاج اليه هو مطلق الحال وطبيعته والمحتاج الى المحل هو الحال المتعين فلا محذور

قول الطبيعة لا يوجد لها الا بعد وجود المتبع فقبل وجود المتبع لا يوجد الطبيعة فلا يصور بالصورة بحسب الحمل
الهباني في وجودها قلنا الحمل على قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محله فلا يمكن احتياج الحمل اليه في الوجود
وذلك الحمل هو العرض وقسم لا يحتاج المحمل في وجوده بل يجوز ان يوجد مع وجود محله كالصورة الجسمية فانها
ملحقة بالمادة استغنت في وجودها عن الهيولى وانما تحتاج اليها في قبولها بالنسبة اما الاتصال والانفصال
ومثل هذا الحمال يجوز ان يحتاج الحمل اليه في وجوده ولا يحتاج وقابل له اى الحمل
اى الحمال تارة بالقياس اليه ومادة اى علة مادية للمركب من الحمل والحمال وبالقياس
اليه وقبوله اى قبول الحمل المذكور اى قابليته واستعداده للحمال ذاتي فلا ينفك
عنه بل هو عين ذاته كما نقلنا من الشيخ ولما استشعر انه يمكن ههنا ان يقال ان المادة
قد يكون قابلة لشيء وغير قابلة لاخر ثم يصير قابلة لذلك الاخر فيعدم عنها قبولها
للاول ويوجد قبولها للثاني وما يوجد بعد العدم ويعدم بعد الوجود كيف يكون
ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله وقد تحصل القرب
والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحمال تعني ما يعدم ويوجد ليس هو اصل
القبول والاستعداد بل انما هو مراتب القرب والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون
بعيدا عن المقبول ثم يصير قريبا منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للنطفة
الانسانية واستعداد النطفة لها واستعداد الجنين لها ويتبين من هذه الاستعدادات
ليس ذاتيا للمادة الاولى بل ما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة
العقارية والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السواء والاستعدادات
المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصورة الحالة فيها واحدة بعد واحدة
فاستعداد الغذاء للانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي للمادة بل هذا الاستعداد
قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي بسبب مقارنة الصورة العقارية
وكذا استعداد النطفة حاصل للمادة زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية
وهكذا فالذي يتحول ويحصل هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار
ما يحل فيها من الصور والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي للمادة

فلا اشكال وهذا الحمال المقوم لمحله صورة اى علة صورية للمركب وبالقياس اليه
وجزء فاعل لمحله اى صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى بالقياس الى محله الذي
هو الهيولى وانما عبر عن الصورة بهذه العبارة لما مر في موضعه فان الصورة انما هي
شريكة لعلة الهيولى وليست بعلة مستقلة لها واعلم انه ليس المراد ان العلة
المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى كما
يوهمه ظاهر العبارة وذلك لما سيأتي من ان الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا
كالصورة كما سنشرحه هناك وهواى هذا الحمال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى
المقابل للمادة واحدا اى لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا
منهما ان استقل في تقوم بها استغنى عن الاخر والا فالمجموع مقوم واحد وصورة واحدة
وانما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى لكن بعد تقوم بها
الصورة الجسمية اياها واعلم ان هذه الامور المشتركة تدل على ثبوت الهيولى ذكرها المصنف ههنا على
سبيل الحكاية ويمكن ان يقال على تقدير ثبوتها وعدم القائلين بها يكون الحمال هكذا ملاءمة
بينه وبين ما سيأتي من نفي الهيولى في هذا الكتاب المسئلة السادسة في احوال
العلة الغائية قال الشيخ في طبيعيات الشفاء اما الغائية فهي المعنى الذي لاجله يحصل
الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل محرك يحرك لاجل امر
ما بالقرب او بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما كان الخير حقيقيا وربما كان بالظن فانه ما
ان يكون كذلك او يظن به ذلك خطأ وقال في الحيوان وتفي بالغائية العلة التي لاجلها
يحصل وجود شيء ما بان لها وقال ايضا واما الغائية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمنا فيما
سلف وقد يكون الغائية في بعض الاشياء في نفس الفاعل كالفرح بالغلبة وقد يكون الغائية
في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل وذلك نادر في الموضوع مثل غايات الحركات التي تصدر
عن روية او طبيعة ونادرة في شيء ثالث لكن فعل شيء لاجل شيء بالقياس الى فلان فيكون نادرا فلا
حاجة عن الفاعل والقابل ما كان الخير بذلك الوجه غائية فهي من الغائيات التشبيهية بنحو ما
هو مشترك في الجميع فالغائية بالتشبيه ضد الفاعل غائية فهي من نقائضه فاعلم ان الغائية يجب ان يكون

فيه غاية فكونه وفي حصلت فيه الغاية التي للشوق التخيلي والقوة المحركة فحينئذ ان
هذا الفعل بحسب مبدء المحرك ينتهي الى غاية وانه انما الاحرك الى غاية بحسب ما يتصوره
المحرك ولا يجب ان يظن انه اذا قصد لا من شوق تخيلي البتة فان كل نفساني كان فعليا
لم يكن فيها لك شوق قالا لها الاوطلب نفساني وذلك مع تخيل ما الآ ان ذلك التخيل
ربما كان غير ثابت بل سريع البطلان او كان ثابتا ولكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا
يشعر مع ذلك وبحكم انه قد تخيل وذلك كالتخيل غير المشعور بانه قد تخيل وهذا ظاهر و
لو كان كل متخيل يشعر بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني فلان لا يتبعه
هذا الشوق علة ما لا محالة اما معاونة واما مزاحمة عن هيئة واراده استقال الى هيئة اخرى
اما موجود من القوى المحركة والمستدل على ان يجد دها فعل محرك او احساس والعادة لذة
والاستقال عن الملول لذيذ والحرص على الفعل الجديد لذيذ اعني بحسب القوة الحيوانية
والتخيلية فاللذة هي الحس المحض والتخيلي والحيواني بالحقيقة وهي المنظور فيه بحسب الحركة الانسانية
فاذا كان السبب متخيلا حيوانيا يكون جزء لا محالة الجزء المتخيل حيوانيا فليس اذن هذا الفعل
خاليا عن جزء حيوانه وان لم يكن جزءا حقيقيا اي بحسب العقل ثم قوله هذا على التخصيص هيئة ذي
هيئة من الحركات جزئية لا يضبط هذا كلام السفسطائي والى هذا اشار المصنف بقوله واما القوة الحيوانية
المحركة فغايتها الوصول الى المشتهى وانما قيد بالحيوانية لان القوة المحركة العلمية ليست
غايتها الوصول الى المشتهى بل غايتها الدوام على الحركة وهذا مراد الشيخ فيما تقدم من قوله او
بدوام عليه الحركة وهو اعني الوصول الى المشتهى قد يكون غاية للقوة الشوقية قبل يكون لها
اخرى مترتبة على الوصول الى المشتهى كما مر في المثال الثاني وح فان لم يكن تحصل الغاية التي هي
للشوقية مع الوصول الى المشتهى فالحركة باطلة بالقياس الى القوة الشوقية حيث لم يترتب عليها
ما هو غاية لها بالقياس اليها والا اي وان حصلت فهواي الحركة والذي كوبا عتبار الخير اما
خير ان كان مبدء التشوق هو الفكر او عادة ان كان هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية
كاللعب باللحية او مضمرة وريا ان كان هو التخيل مع طبيعة كالغشي ومع مزاج محرك
المريض او عيث وجزاف ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه فحينئذ

العبث والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ ثانيا حيث جعل كلام الشيخ هو الفعل الذي غايته
الحركة فيه غاية للشوق التخيلي دون الفكري والجزاف ما يكون الامر اخوغير غاية الحركة والشارح
مرح بان ذلك الفعل يسمى جزافا ثم يسمى عبثا والشارح القديم يفرق بين ذلك ولعل نظر في
كلام الشيخ فاورد الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم ينسب ذلك الى الشيخ والمحقق
غير ثم قال بعض ما ذكرنا يخالف ما في المتن لكن الصحيح هذا وقال المحشي الشريف بهذه العبارة
واعلم ان المذكور في المباحث المشرقية والمحشي موافق لما في المتن ومن ثم قيل ان اراد الشارح
انه اصطلح على ما ذكره فلا نزاع معه اذ لكل احد ان يصطلح على ما يشاء وان اراد نقل اصطلاحا
اخر بن فالامام اعرف به منه وما وجه جزمه بصحته نوله دون غيره وقد ذكر في شرح المختصر
بوبذ كلام الشارح وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ابضا عبثا انتهى
كلام الشريف وهو موضع تعجب ومنها ما اورد على اثبات الغايات للطبيعيات اما بيان انها
لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية من نواها وطبايعها حركات دائمة وثبوات شاذة الى
امور مترتبة عليها ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث بحكم العقل بجوازها ان تلك الحركات
انما كانت لاجل تلك الامور الشاذة عليها لا بمعنى ان تلك الامور شاذة هي الباعثة
اعني شاذة تلك الحركات الى تلك الامور شاذة هي الباعثة الى الغاية فظاهر جدا المنع اما على
الشاذ الاول فانه لا يتبين من حيثية البرودة من حيثية الشعير والانبات من نطفة الانسان
عبث الانسان ومن نطفة الحمار عبث الحمار والى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يختلف ولا يتخلف
ذلك الا لقوة موجودة في حيثية البر مثلا من حيث هي هي غير كافية لحصول البر متهيئ عليها
حيث لا عائق عنه هذا بيان اثبات الغاية للطبيعة على سبيل الاجمال وسنظهر لك في نضاعيف
ما نورد في دفع الشكوك بانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك الموردة عليه فهو انه لا يمكن
ان يكون الحركات الطبيعية غاية لوجوه الاول الغاية يجب ان تكون لوجودها الذهني علة
لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها ولا رؤية
لها فلا يمكنها ارتياد غاية دون غاية واختيارها والجواب عنه ان صور الغايات في الحركات
الطبيعية ووجودها الذهني انما هي عند مبدء اجل واعلى من الطبيعة لا عند الطبيعة وان

كانت هي مباشرة للتخريب اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدء في الحقيقة غيره على سبيل
التسخير اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه فانه قد جعله بحيث يؤدي غرضه بكده الى غاية
على ان كون صورة الغاية عند الفاعل لا يجب ان يكون على سبيل الشعور القصدي بل
يكفي ان يكون على سبيل الاقتضاء الجبلي وقد ذهبوا الان للطبيعة شعورا جبليا طبيعيا
تتحرى به الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها البدوانية لم يكن لها شعور قصدي
بما تسعى بذلك الشيخ في طبيعيات الشفا والى هذا اشار في الحيوان الشفا بقوله ويشبه ان
تكون الامور الطبيعية صورها عند العلل المفيدة للطبيعة نوع وهذا الجنس على سبيل التسخير ونفى
الروية فقال الشيخ في طبيعيات الشفا في جواب ذلك ان الروية ليست لجعل الفعل
غاية بل لتعيين الفعل الذي تختار من بين سائر افعال يجاز اختيارها الكل واحد غاية فالروية
لا تعمل تخصيص الفعل لانه جعله ذا غاية ولو كانت النفس مسلطة عن النوائع المختلفة و
المعارضات المتعاندة لكان تصديرها فعل منشابه على نهج واحد من غير روية وان شئت
ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة فان الصناعة لا تثبت في انها غاية واذا
صارت ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا حضرت الروية تعذر
وتبلد الماهر وربما من الفاد فيهما تراوله لكن يكبو او يضرب بالعود فانه اذا اعتذر وروى في
اختيار حرف حرف او نقرة نقرة واراد ان يقف على عدد منها تبلد وتعطل وانما تستمر على نهج
واحد فيما يفعله بلا روية في كل واحد ثم لا يستمر فيه وان كان ابتداء ذلك الفعل وقصده
انما وقع بالروية واما المبني على ذلك الاول والابتداء فلا يروى فيه وكذلك حال اعتصام
الزاني بايعصمه ومبادرة اليد الى حك العضو المستحكة من غير فكر ولا روية ولا استحضار
لصورة ما يفعله في المجال وارفع من هذه القوة النفسانية اذا حركت عضوا ظاهرا اختيارا
غير بكده وتشنجه بكة فليس يحركه بالذات وبلا واسطة بل انما يحرك بالحقيقة العضل الذي
فيبعده يحركه ذلك العضو والنفس لا تشعر بحركها العضلة مع ان ذلك الفعل اختياري
واولى ما ينبغي ان يتدبر فيه جدا بنفعك ايدنا الله ثم واثابنا ان الحركات الطبيعية لا تنتهي الى
حد تقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لها يقفان عندها الان بعد كل كائن كائنا

الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان يقف عندها غرض العلة الغائية وقد اجاب الشيخ
عنه في الهيات الشفا بالفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات
بالعرض قال والفرق بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية التي تطلب لذاتها والضروري
احد ثلثة امور اما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية على انه علة للغاية بوجه
مثل سلاية الحديد حتى يتم القطع به واما امر لا بد من وجوده حتى يوجد الغاية لا على
علة للغاية بل على انه لازم للعلة مثل انه لا بد من جسم ادكن حتى يتم القطع به واما امر لا
بد من جسم ادكن لا لانه كذلك لانه كان لازما للحديد الذي لا بد منه واما امر لا بد من وجوده
لازما للعلة الغائية بنفسها مثل ان العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد
يقتضي حب الولد ويلزمه لان التزويج كان لاجله فهذا كلها غايات بالعرض الضروري لا الغرض
الاقصائي ثم قال نقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي غايات ذاتية في الطبيعة
ولكن الغاية هي مثلا ان يوجد الجوهر الذي هو الانسان او الفرس او النخلة وان يكون هذا
الوجود وجودا دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كائن بلزمه
ضرورة الفساد اعني كائنات من الهيولى والصيانة ولما كان ممتنعا في الشخص استبقى بالنوع
فالغرض الاول اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها وشخص مثل شخص معين وهو
العلة الغائية لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله ان يتاخر
ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا متناهي الاشخاص بالعدد غرضا على معنى
الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو امكن ان يبقى الانسان دائما كان
اشمس والقمر احق بالتوليد والكثرة بالفعل على انه وان سلمنا ان الغرض لا متناهي الاشخاص
كان لا متناهي الاشخاص معنى غرضيا كل شخص وانما يذهب الابهة بتخصص بعد شخص الا انه
غاية بالحقيقة هذا موجود وهي وجود شخص منتشر او لا متناهي الاشخاص ثم التخصص الذي
يؤدي الى شخص اخر الى ثالث الى رابع ليس هو بعينه غاية للطبيعة الكلية بل الطبيعة الكلية
فانه ذن هي غاية للطبيعة الجزئية هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية الخاصة الذي هو الشخص
الواحد واعني بالطبيعة الكلية القوة الفايضة القوة في جواهر السماويات كشخص واحد بالعدد

لكنه ما في الكون اعني كلام الشفا الثالث انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شئ لما كانت الله
النشوجات والتآكل والموت في الطبيعة البتة فان هذه الاحوال ليست تقصد ولو كان ذاتي
الاسباب الى مسببها على الدوام او الاكثر يقتضي ان يكون المتأدي اليه غاية لتلك
الاسباب لان كل ما تأدى اليه الطبيعة على الدوام او الاكثر غاية فكان جميع ما ذكرنا في
ذلك كالهرم والذبول والفساد وما يتأدى الطبيعة اليها غايات للطبيعة وفساده ظاهر
فلما اجاب الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله وأما احد بث النشوجات وما يجري مجراها
فان بعضها هو بقصور وقع وقصور عن الجري الطبيعي وبعضها زيادة وما كان نقصانا وقصانا نحو
عدم فعل لعصيان المادة وبخس لم يقتض ان الطبيعة يمكنها ان تخرج كل مادة الى غاية ولا يجب
ان لا علم افعالها غايات بل انما صح ان افعالها في المواد الطبيعة التي لها هي لغايات وهذا
لا يزاحم ذلك والموت والذبول هو لقصور الطبيعة البتة عن الزام المادة صورتها وحفظها
اياها عليها بادخال بدل ما يتحلل ونظام الذبول ليس ايضا غير مشار الى غاية البتة فان لكن
الذبول سببا غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة وسببها الطبيعة
ولكون بالعرض والحل منها غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة واحالتها فنفسها في المادة
اليه على النظام وذلك غاية والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن بامداده
بعد امداد لكن كل مدد باق فان الامداد منه اجزاء اقل من الامداد منه بدليل العقل
تذكرها في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد العرض سببا لنظام الذبول فاذن الذبول
من حيث هو ذو نظام وموجد الى غاية فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن
ويحق ان يقتضي ان كل حال للامور الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي هي حال في افادة
كل طبيعة تفعل فعلها فانما يفعله لغاية لها واما ما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها فالموت
التحليل والذبول وكل ذلك وان لم يكن غاية فانما فعله الفياض الى بدن وظهور بدن تريد فيه
غاية واجبة في نظام الكل وقد اوما الى ذلك فيما اسلف وعلمت بحال النفس فيتحقق على
غاية في الموت واجبة وغايات في تناسب الضعف واجبة واما الزيادات فهي ايضا كانت لغاية
ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها الى الصورة التي تستحقها بالاستعداد الذي

ولا انفعالها فيكون فعل الطبيعة فيها الغاية وان كان المستند حي الى تلك الغاية اتفاق بب
غير طبيعي انتهى الرابع انه لو كانت الطبيعة تفعل لاجل شئ فالسؤال ثابت في ذلك الشئ فيقال
لم فعل فعل في الطبيعة على ما هو عليه وتنمر المطالبة الى غير نهاية واجاب عنه الشيخ بأن
ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل غاية وجب ان تكون لكل غاية غاية وان لا تنقطع المسألة
عن لم فان الغاية في الحقيقة تكون مقصودة لذاتها وسائر الاشياء تقصد لها وما يقصد لاجل
شئ اخر خرج ان يسئل عنه باللم المقتضي للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يأتي به
السؤال عن انتهم قصد لها هذا الاقبال لم طلبت التصحيح ولم طلبت الجزر ولم هربت عن المرض
لم ضرت عن الشر ولو كانت الحركة والاحالة تقتضي الغاية لانهما موجودة او لانهما غاية لكان
وجب ان يكون لكل غاية غاية لكنهما يقتضي ذلك من حيث هنالك زوال وتجدد صادر
عن سبب طبيعي اراد ادى الخامس انه لا نسلم ان ما يظن كونه مترتبا على فعل الطبيعة قد تأدى
الطبيعة اليه بكون من فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتأدى اليه بل انما هو من ضرورة
المادة فان قوما من القدماء على ما بالى اتفاقا جعلوا حصول المادة بالاتفاق وتصورها صورها
بالضرورة لا لغاية مثلا لو ان الثياب لم تخط لقطع والاحراس حصلت عرضة للتخرق بل
اتفق ان حصلت هناك مادة لا تقبل الا هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم
في سائر الامور الطبيعية التي اتفقنا ان تحدث على وجه يقتضي المصلحة فلم ينسب الى الاتفاق
والى ضرورة المادة بل حتى كونها انما تستعد عن فاعل بفعل لاجل شئ ولو كان كذلك لما كان الا
ابدا دائما لا يختلف وهذا كالمطر الذي نعلم بيقينا انه كان لضرورة المادة لان الشمس اذا حرت
فحلص البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا فينزل ضرورة فاتفق ان نفع في مصالح فنقول ان
الامطار معدودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الى افسادها للبيادر واجاب عليه الشيخ
في طبيعيات الشفا بقوله والذي يجب الان ان نقول في هذا الباب ونفصله هو انا قد رأينا
منا فشة الآن في ان للاتفاق مدخلا في كون الامور الطبيعية وذلك بالقياس الى افرادها
فانه ليس حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من البر في هذه
البقعة ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم امرا دائما ولا امرا اكثريا بل لقائل ان يقول انه
ليس

و اتفقت ان كانت

اتفاقى ولعمرى النظر فى مثل تكون السنبلة عن البرة باسمداد المادة من الارض والجنين عن
النطفة باسمداد المادة من الرحم هل ذلك بالاتفاق فيجوز لبس بالاتفاق بل امر توجبه
الطبيعة وتشتد عيه قوة وكذلك ليشاع ايضا على قولهم ان المادة التى للشاب الافضل
الاهذه الصورة لكنا لا نعلم تماما يجعل لهذه المادة هذه الصورة لانها الافضل الاهذه
الصورة بل حصلت هذه المادة لهذه الصورة لانها الاقبل الاهذه الصورة فانه ليس
البيت انما ترتب فيه الحجر وطفا الخشب لان الحجر اثقل والخشب اخف بل هذا صنعة
صانع لم يصل الا ان يكون نسب مواد ما تفعله هذه النسبة فجعلها على هذه النسبة
لانها تماثل الهادى نظم صدق ما قلنا او هو ان البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة برتبت
سنبلة برا وحبة شعير انبتت سنبلة شعير ويحتمل ان يقال ان الاجزاء الارضية والمائية
تحرك بذاتها وتتفق فى جوهر البرة وتوبيه فانه سيظهر ان تحريكها عن مواضعها ليس
بذاتها والحركات التى لذاتها معلومة فيجب ان تكون تحريكها انما هو لجذب قوى ممكنة
فى الحبات جاذبة باذن الله ثم لا يخلو اما ان يكون فى تلك البقعة اجزاء تصلح لتكون
البر واخرى صالحة لتكون الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون الشعير فان كان
الصالح لها اجزاء واحدة فقط فقط تقتضى الضرورة المنسوبة الى المادة او يرجع الامر الى الصورة
طاردة على المادة من مصور يخصها تلك الصورة ويجرها الى تلك الصورة وانه دائما او
فى اكثر الامر يفعل ذلك فقل بان ان ما كان كذلك فهو فعل يقصد عن ذلك متوجها اليه
اما دائما فلا يعاق واما اكثرى فيعاق وهذا هو مرادنا بالغاية فى الامور الطبيعية وان
كانت الاجزاء مختلفة فلا سبيل الى القوة التى فى البر وبين تلك المادة ما تجذب تلك
المادة بعينها وتحركها الى جزء مخصوص فى الدوام او الاكثر فهنالك يكسبها صورة ما فتكون ايضا
القوة التى فى البرة تحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف والشكل
والاين ولا يكون ذلك لضرورة المادة وان كان لا بد من ان تكون المادة على تلك الصفة
لتنتقل الى تلك الصورة فليتضح ان طباع المادة صالحة لهذه الصورة او غيرها بالغة لغيرها
مثلا لا بد من ان يكون استقالها الى حيث تكتسب هذه الصورة دون عالم يكون لها ليس

لنضمن خ
تعلق صح
فجاء بها بذره السنبلة
ح صح
وذات الآمر خ
فنسبها صح
الامر صح
ولا معاوقة ل
كالاباب
فى الجنين والنطفة

لضرورة بذاتها بل عن سبب اخر يحركها البد فيحصل لها ما هى صالحة لقبوله ولا تصلح
لقبول غيره فيتبين من هذا كله ان تحريكات الطبيعة للمواد كلها على سبيل قصد طبيعى منها
الى حد محدد وهو ان ذلك مستمر على الدوام او على الاكثر وذلك ما نعنيه بلفظ الغاية
ثم نحكم بالظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة فى حال ما تكون الطبيعة غير معارضة
ومعوقة كلها جزاف وكالات وانها اذا ادت الى غاية ضارة كان الامر فى السبب فيها
دائما ولا اكثريا بل فى حال تتصف النفوس بها تبعا سيما عارضا فيتبين اذا اصاب هذا الفعل
حتى ذوى ما اصاب هذه المرة حتى اسقط واذا كان كذلك فالطبيعة تحرك الاجسام
الجزئية وليس هذا فى نشو الحيوان والنبات فقط بل فى حركات الاجرام البسيطة وانها
التى تصدر عنها بالطبع فانها تحو غايات بتوجيه الهادى انما ما لم يعق توجيها على نظام
محدود ولا يخرج عنه الا بسبب معارض وكذلك الالهامات التى للملائكة للحيوانات الغير
والناسجة والمدخرة فانها تشبه الامور الطبيعية وهى لغايات انتهى كلام الشيخ والجميع
ما ذكرنا من اثبات الغايات والطبيعيات ودفع الشكوك يضاد شارد المعى بقوله واثبتوا
للطبيعيات غايات ومنها شبهة العجب والاتفاق وتقريرها ان ههنا امورا اتفاقية
لا سبب لها بادى اليها لتكون هذه غاية له مترتبة عليه وذلك كمن يحفر بئرا فى الارض
لماء اونبات فيعثر فيها على كنز لم يكن عالما بكونه فيها ولم يكن حافر البئر لاجله فهذا العثور على الكنز
عما لا سبب له لا ارادى ولا طبيعيا ولا قسريا فانه ليس هناك فعل يحتمل ان يكون سببا
للعثور على الكنز ولا قسرى وهو ظاهر ولا ارادى الذى هنا انما هو الحفر لم يكن لاجل
العثور بل لامر اخر والاسباب منحصرة فى هذه الثلثة فليس العثور على الكنز غاية لسبب من الاسباب
ولم يحصل بل هو اتفاق وكذلك من يزلق عن شعير فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع فى البئر
سبب من الاسباب ومثل هذين الامرين كثير جدا بل اكثر ما يجرى فى العالم من هذا القبيل
فظهر انه لا يجب ان يكون لكل فعل محدث سبب وان يكون كل ما يوجد غاية لفعل وفعل
فى طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوائل عظموا امر التجب والاتفاق جدا فزعموا ان
شيعته حملوا الكون العالم بالتجب والاتفاق وانكروا ان يكون لصانع اصلا وزعموا ان مبادى

الكل اجزام صغار لا تتجزى لصغرها وسلاستها وانها غير متناهية بالعدد وبثوتها في خلا
غير متناه وان جوهرها في طبائعها جوهر متشاكل وبائنا كلها مختلف واتحادها انما هو الحركة في الخلا
فيتفق ان يتصادم صنف اجزاء فيجتمع على هيئة فيكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا
العالم غير متناهية بالعدد متوهمة في خلا غير متناه ولكن مع ذلك يرون الامور الجزئية مثل
الحيوانات والنباتات كائنة لا بسبب الاتفاق وفرقة اخرى كانبادقلس ومن جرى مجراه
لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بجملته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات متكونة على الباب
الاستحسانية بالاتفاق فما الذي آن كانت هذه اجتماعية على نمط يصلح البقاء والنسل بقي
ونسل وما اتفق آن لم يكن كذلك لم يتسل وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية واقعة بلا
سبب ولم يجوزوا ان يكون بلا علة لكنهم جعلوا الفتق والاتفاق من الاسباب التي توجد
بها الاشياء وقالوا ان التعجب سبب الفحص ويستدرك بوقع عن بدركه العقول حتى ان بعض من يرى
هذا الرأي اتخذ التعجب محل الشيء الذي يتقرب اليه والى الله تعالى عبادته ولم ينبغي له هيكل
ولا اتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد عليه الاصنام وبالجملة فانهم طائفة انكرت ان يكون التعجب
والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت ان يكون لها معنى من الوجود وقالت انه من المحال ان
نجد للاشياء اسبابا موجبة ونشاهدها فنعدل عنها ونعزلها عن ان يكون عللا ونوقاد لها
عللا مجهولة من التعجب والاتفاق فان الحاضر بالحاضر على كثرة وجوه اهل التعاوة القول بان التعجب
السجد على لحفه وان زالي جهاة فانكر بعضهم قولوا القول بان التعجب الشيء على لحفه ولم
يلحقه هذا الريب البتة بل كل من يحفر الى الدفين بنا لده ومن يميل الى ذا لي في شغير زالي
منه ويقولون ان قلانا لما آتوجه الى السوق ليقعد في دكانه لمح عزيما له فظن بمجده فذلك من
فعل التعجب وليس كذلك بل ذلك لانه على توجهه الى مكان بعزيمة ولعحس بصره فرآه
وليس وان كان غاية في خروجه غير هذه الغاية يجب ان لا يكون الخروج الى السوق سببا
للنظر بالعزيم فانه يجوز ان يكون لفعل واحد فايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه بعرض ان يحمل
المستعمل لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فتعطل الاخرى بوضعه لا في نفس الامر بحسب
نفس الامر يصلح ان يتسبب او يجتمع ما سواها الا ان هذا الانسان شاعر بكان العزيم هناك

فرح برومه فنظر به لم يظن ان ذلك واقع منه بالتعجب بل بقبل ما علم انه بالتعجب و
الاتفاق فيرى ان جعله احد الامور التي تؤدي اليها خروجه غاية نصب العزيم عن ان
يكون في نفسه سببا لما هو سببه وكيف نظن ان ذلك يتعجيل جاهل وهذا المذهب في
ابطال الاتفاق اصلا ليس بشيء لانه ليس اذا وجد لكل شيء سبب لم يكن للاتفاق وجود
بل السبب الموجود للشيء الذي لا يوجبه على الدوام او الاكثر هو السبب الاتفاقي فنفسه من
حيث هو كذلك وقوله قد يكون للشيء الواحد غايات كثيرة مما لا يطرد باشتراك العاشر الغاية
الغاية يقال لما ينتهي اليه الشيء كيف كان ويقال لما يقصد بالفعل والمراد بالغاية هو هذا
وقوله ان الجعل لا يغير الحال في هذا الباب غير مسلم الا بري ان الجعل يجعل الامر في احد طرفيه
اكثر بأو في الاخر فلما كان الشاعر بمقام الغزيم الخارج اليه لينظر به من حيث هو كذلك فانه
في اكثر الاحوال ينظر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه ليس في
اكثر الامر ينظر بعزيمه فاذا كان الجعل يختلف بختلف به حكم الامر في الكونية وغير الكونية
فكذلك يختلف له حكم الامر في الاتفاقية او غير الاتفاقية بل الجواب الحق عن شبهة الاتفاق
ان يقال ان الامور منها ما هي دائمة ومنها ما هي في اكثر الامر بل ان النار في اكثر الامر غير في
الحطب اذا الاقته وان الخارج من بيته الى لسبا نده في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما ليس كذلك
ولا في اكثر الامر والامور الاكثرية اذا كانت ذاكرها لا يجب لما ان يكون من اطراد في طبيعة
السبب لها وحدها او لا يكون كذلك فان لم يكن كذلك فاما ان يحتاج السبب الى شرط او
شرط او زوال مانع او لا يحتاج فان لم يحتج فكونها عن السبب ليس اولى من لا كونها اليتي في
وحده ولا مع ما يقارنه ما يوجب الكون على اللاكون فكون هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا
كونها فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن ان لم يحتج الى ما يقارنه من الامور المذكورة يجب ان يكون
مقارنا نفسه اليه الا ان يعوق عائق ويعارض معارض والمعارضة ما يختلف في الاقاويل يجب
من ذلك انها اذا لم يعق عائق وسلمت طبيعة ان يستمر الى ما يجوز فيكون الفرق بين الدائم و
الاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثر يعارضه ويبلغ ذلك ان الاكثري
يشترط رفع المانع واما عائق المعارض يكون دائما وذلك الامور الطبيعية ظاهر وفي الارادية

ايضا فان الارادة اذا صحبت وعنت وافت الحركة والطاعة ولم يقع سبب مانع
او سبب ناقض للغرض فحينئذ وكان المقصود من شانه ان يوصل اليه فبين انه يحصل ان
لا يوصل واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يقال انه كائن بالنجب فالاكثري ايضا
لا يقال انه كائن بالنجب فانه من جنسه وفي حكمه نعم اذا عورض بعرض فربما قيل انه اضر
عن وجوده كائن بالنجب وبالاتفاق وقد بقي ما يكون بالمساوي وما يكون على الاقل و
الاقلي الاشارة انه ربما يقال انه كائن بالنجب والاتفاق واما ما يكون بالمساوي فقال
الشيخ في طبيعيات الشفا ان الامر مشتبه فيه وان متاخري المشائين قد شرطوا ان ما
يكون بالنجب والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية الكون عن اسبابها والذي رسم
لهم هذا التفريع يعني ارسطاطاليس لم يشترط ذلك بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا
وانما دعى المتاخرين الى ما جعلوا الاتفاق منحصرا بالامور الاقلية دون المساوية صورة
الحال في الامور الارادية فان هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل واللااكل والمشي و
اللامشي وما اشبه ذلك هي من الامور المتساوية الصدور عن مبادئها ثم اذا مشى
ماش او اكل آكل بارادة لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نسلم صوب زيادة اشتراط
على ما اشترطه معلمهم وبين بطلان قولهم بشيء يسير وهو ان الشيء الواحد قد يكون تارة
او احيانا واكثريا بالي واحيانا وبالقياس الى غيره متساويا وبالي الاقلي اذا اشترطت فيه شرائط
واعتبرت احوال صار واجبا مثل ان يشترط ان المادة في كون كف الجنين منفصلة عن المصور
منفالى الاصابع الحس والقوة الاجنبية القابضة في الاجسام صادفت استعدادا تاما
في مادة طبيعية لصورة مستحقة وهي اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب هناك
ان يخلق اصبع زائدة فيكون هذا الباب وان كان اقليا نادرا بالقياس الى الطبيعة فهو
قليل اقليا نادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب والعلل الاستقصاء
في البحث يبين لنا ان الشيء ما لم يجب ان يوجد من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان
لم يوجد عنها ولكن بيان هذا ولمثاله مؤخر الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على
هذا فغير بعيد ان نكون طبيعة واحدة بالقياس الى شيء اكثري وبالقياس الى شيء اخر

متساوية فان البعد ما بين الاكثري والمتساوي اقرب من البعد ما بين بين الواجب
والاقلي ثم الاكل والمشي اذا قيسا الى الارادة وفرضت الارادة حاصلة خرجا عن حد
الامكان المتساوي الى الاكثري واذا خرجا من ذلك لم يصح البتة ان يقال انهما اتفقا
او كانا بالنجب واما اذا لم يضاف الى الارادة ونظر اليهما نفسيهما في وقت بتساوي كون
الاكل واللاكون فصحيح ان يقال دخلت عليه فاتفق ان كان باكل وذلك بالقياس الى
الدخول لا الى الارادة وكذلك قول القائل صادفته واتفق ان كان يمشي والفيته و
اتفق ان كان قاعدا فان هذا كله متعارف مقبول ومع ذلك بمجموع وبالجملة اذا كان الكا
في هذه غير مطلع ولا متوقع او ليس داعيا ولا اكثريا فصالح ان يقال للسبب المؤدي
اليه انه اتفاق او نجب وذلك اذا كان من شانه ان يؤدي اليه وليس مؤديا البتة لا
دائما ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا البتة ولا موجبا له مثل قعود فلان عند كسوف
القمر فلا يقال ان قعود فلان اتفق ان كان سببا للكسوف بل يصح ان يقال اتفق ان كان
معه فيكون القعود لا سببا للكسوف بل سببا بالعرض للمكون مع الكسوف وليس الكون
مع الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شانه ان يؤدي الى الشيء البتة
فليس سببا اتفاقيا له وانما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شانه ان يؤدي اليه
وليس دائما ولا الاكثر الامر حتى لو وقف الفاعل بما يجري عليه حركات الكل وصح ان يريد
ويختار يصح ان يجعله غاية كالوقف الخارج الى السوق ان الغرض في الطريق يصح وكان
ح خارجا عن حد المتساوي والاقلي لان الخروج من العارف بحصول الغرض في طريق جهة
مخرجه تؤدي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف من حيث هو غير عارف فربما
ادى وربما لم يؤد وانما يكون اتفاقيا بالقياس الى الخروج لا بشرط ذا مد ويكون غير اتفاقي
بالاضافة الى الخروج بشرط ذا مد وبين من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون حيث يكون
من اجل شيء الا انها اسباب فاعلية لها بالعرض فهي داخلة في جملة الاسباب التي
بالعرض فالاتفاق سبب من الامور الطبيعية والارادية بالعرض ليس دائم الايجاب ولا
اكثري الايجاب وهو فيما يكون من اجل شيء له سببا وجيه بالذات وقد يعرض امورا لا

ان يجعله غاية ص

و الغاية غاية بالعرض ص

ليس ص

تقصد وليست بالاتفاق مثل مخطط القدم على الارض عند الخروج الى الحتف العزيم فان
ذلك وان لم يقصد ضروري في المقصود لكن لقائل ان يقول انما ذلك ان كان كان
بالاتفاق وان كان الامر اكثريا كقول القائل ان مثلا انما قصد نقد لحاجة كذا فاتفق ان وجده
في البيت ولا يمتنع عن هذا القول كون زيد في اكثر الامر في البيت والجواب ان هذا القائل
انما يقول ذلك لا لتحسيب الامر في نفسه بل لتحسيب اعتقاده فيه فانه اذا كان اغلب ظنه
ان زيدا ينبغي ان يكون في البيت فلا يقول ان ذلك اتفق بل ان لم يجده يقول ان ذلك
اتفق ولكن انما يقول هذا اذا كان يتساوى عنده في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك
الحال انه كائن في البيت او غير كائن فيكون ظنه في ذلك الوقت محكوما بالتساوي دون
الاكثري والواجب وان كان بالقياس الى الوقت المطلق اكثريا وقد يتفق في كثير من الامور
الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثابت على وزن من الاوزان او اليا قوتة
المحاورة لمقدار المعهود انه موجود بالاتفاق لا انا قيس الى الوجود المطلق بل اذا
قيس الى السبب الفاعل له فكان وجوده عنه اقليا والسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت
انما صدر عنه ذلك لقوته ولوجدان المادة الواقية واذا كان كذلك فيصدر مثل هذا
الفعل عن ذاته دائما او في الاكثر صدورا والجميعان انتهى كلام الشفا والحاصل ان السبب
قد يكون مستقلا في التأثير بذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وح يكون نادرا بالنسبة الى
المسبب واما قد يكون محتاجا الى شرائط واحوال خارجة عن ذاته وح اما ان يكون
حصول تلك الشرائط والاحوال معه فيكون نادرا ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد
لا يكون وح اما ان يكون الحصول اكثريا من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون
نادرا ايضا كذلك فيقال للسبب المستقل بذاته والسبب الدائم الحصول مع الشرائط
والسبب الاكثري الحصول معها انها اسباب ذاتية ومسبباتها غايات ذاتية وللسبب
المتساوي الحصول والاقل الحصول اذا نسب مسبباته الى مجموع ذلك السبب والاحوال
الحاصلة مع التساوي او الاقلية انه سبب ذاتي ايضا ومسبباته غايات ذاتية واذا نسب
الى بعض السبب وحده انه سبب اتفاقي ومسبباته غايات اتفاقية فلنمثل مثالا بالقياس الى

الاولى

او اقل قلي وليس كذلك فان يكون
الشيء في اكثر الامر اما يدخل
الشيء في الاتفاق ٣٠٣

العشور على الكثر واعتبر مع كونه صادرا عن العارف بكون الكثر في موضع يتمشى اليد الحفر
ومع عدم مانع من الوصول اليه كان سببا ذاتيا للعثور والعثور غاية ذاتية له ولو
اعتبر مجردا عما ذكرنا كان سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكر بالاضافة
له من غاية ذاتية لكونه للمال والمال فاذا اتفق ان يكون هناك كثر مدفون يصير سببا
للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر ان العثور على الكثر هناك لم يكن بالسبب اصلا
بل له سبب بالعرض وانه ليس العثور على الكثر هناك ليس غاية لسبب اصلا بل هو
غاية السبب بالعرض فالسبب الاتفاقي بالعرض وغايته غاية بالعرض فاندفعت الشبهة
بالكلية وظهر ايضا بطلان الرأي من راى كون العالم بالاتفاق وانكر الصانع وذلك لان
ما بالعرض مسبوق لا محالة بما بالذات فقط واما قول من قال ان الاتفاق سبب الحكمة
مستور فلا اراده بعيدا غاية البعد وقد ذكرنا تأويله في كتابنا المسمى بالكلمة الطيبة
فقوله ولكنا اثبتنا الاتفاقيات اي اثبتنا للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى ما ذكرنا
من الشبهة مع دفعها **المسئلة السابعة** في اقسام احوال العلل الاربع على ما
قال والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يقال اي
كل ما يقال له علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور او لا وذلك لان
بعض الاقسام المذكورة ههنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية و
هذا ليس بشيء لان العلة العرضية مثلا كما يقال لها علة بالعرض يقال لها بصدق
عليها الشيء بالعرض وما ذكرنا هو المطابق لكلام الشيخ في طبيعيات الشفا فقد تكون بسيطة
وقد تكون مركبة فالفاعلية البسيطة كطبايع الاسباب والمركبة ان يكون صدور
الفعل عن علة قوى اما متفقة النوع كعدة من المحركين السفينة او مختلفة النوع كالمجموع
الكائن من القوة الجاذبة والماسكة كالعقل والصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية
البسيطة كهيولى الاسباب والمركبة كصور المواليد والبسيطة كالشبح للاكل والمركبة
كالجمال وقيل القفل للبيت الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس
الى عالم تشتعل فيه والفعل كالنار بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنار

كالعقارير للترياق والصورية
البسيطة كصور البسايط
المركبة ٣٠٣٠٣٠٣٠٣٠

مع محمد مشتعل عليهم

للجنين وبالفعل كبدن الانسان لصورته والصورة بالقوة كصورة الانسان لبدن
الجنين وبالفعل كصورة الانسان لبدن الانسان والغاية بالقوة كلقاء الحبيب للمتحرك
اليه حين يتحرك وبالفعل كجلوسه بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي
ما يكون ص غير موازٍ للمانع ازالته من المعلول بل اعم كالطبيب لهذا العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا
او كالطبيب للعلاج ص العلاج قال الشيخ واما الجزئي فاما العلة الشخصية لمعلول شخصي او العلة النوعية له
لمعلول نوعي سواء في مرتبة العموم والخصوص ومثل بالمثالين المذكورين وعلى هذا
القياس فالمادة الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كهذا الخشب لهذا الكرسي والصورة
الكلية كصورة الكرسي لخشب هذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا
الكرسي والغاية الكلية كاتصاف زيد من الظالم مطلقا وكمطلق الجلوس على هذا
السرير والجزئية كاتصافه من غريمه فلان وكهذا الجلوس على هذا السرير وايضا اما
ذاتية او عرضية اي بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فهو مثل الطبيب اذا
عالج والنار اذا سخنت وهو ان تكون العلة مبدأ الذات ذلك الفعل واخذت من
حيث هي مبدأ له والعلة الفاعلية بالعرض ما خالف ذلك وهو على اصناف من
ذلك ان يكون الفاعل بفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد تمانع ضدة فيقوى
الضد الآخر فينسب اليه فعل ضده الاخر مثل ان يسقي ابا ذا برد ياسهال الصفراء ويكون
يكون ص الفاعل مزيلا للمانع شيئا عن فعله الطبيعي وان لم يوجب مع المنع ضد امثل مزيل الدواء
عن هدف فانه يقال هو هادم الهدف ومنه ان يكون الشيء الواحد معتبرا باعتبارات
لانه ذو صفات ويكون من حيث له واحد منها مبدأ بالذات لفعل فلا ينسب اليها
بل الى بعض المقارنة لها كما يقال ان الطبيب يبني اي الموضوع الذي للطبيب هو بانٍ
فيبقى لانه بانٍ لا لانه طبيب او يوخذ الموضوع عرضا من تلك الصفة فيقال ان الاتان
يبني ومن ذلك ان يكون الفاعل طبيعيا بالطبع والارادة متوجها الى غاية ما فبلغها او لا
يبلغها لكن يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر يتحرك لتحرك ما عرض له ذلك لانه بذاته هابط
فالقوان وقعت هامة في ثمره فاني عليها بثقله فشجها وقد يقال للشيء انه فاعل بالعرض
والكان
الاهي

وان كان ذلك الشيء لم يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضوره امر
محمودا ومحذورا فيعرف بذلك فيستحب قربه ان كان يتبعه امر محمود وبنيا من به
او يستحب بعده ان كان يتبعه امر محذور وينتظر منه ويظن ان حضوره سبب
لذلك الخير او لذلك الشر واما المادة بالذات فهي التي لاجل نفسها يقبل الشيء
مثل الدهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف من ذلك ان يوخذ المادة
مع صورة مضادة للصورة ويتوصل بحلولها فتوخذ مع الصورة الزائلة مادة للصورة
الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهواء والنطفة موضوع للانسان والنطفة ليست
موضوعة بما هي نطفة لان النطفة تبطل عند كون الانسان او يوخذ الموضوع مع صورة
للبس داخلة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن مضادا للصورة الاخرى المقصودة
فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب يعالج فانه ليس انما يعالج من حيث هو طبيب
لكن من حيث هو علة فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما صورة التي بالذات ص
الكرسي للكرسي والتي بالعرض مثل السواد والبياض له وربما كان نافعا في التي بالذات
مثل صلابة الخشب لقبوله شكل الكرسي وربما كانت الصورة بالعرض سبب المجاورة
لمحرك الساكن في السفينة فانه يقال للساكن في السفينة متنقل ومتحرك بالعرض
فاما الغاية بالذات فهي نحو ما الحركة الطبيعية والارادية لاجل نفسها لا غير هاشل
التي ص الصحة للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يفسد ذلك لكن لا لاجل
مثل دفع الدواء لاجل شرب الدواء والدواء شرب لاجل الصحة وهذا هو النافع او
المظنون نافعا والاول هو الجزاء والمظنون جزاء ومن ذلك ما يلزم للغاية او يعرض لها اما
ما يلزم الغاية فمثل الاكل غايته التغوط وذلك لازم للغاية لا غاية بل الغاية هو لذة الاكل
واما ما يعرض للغاية فمثل الجمال للرياسة فان الصحة قد يعرض لها الجمال والجمال
هو المقصود بالرياسة ومن ذلك ما يكون الحركة موجهة الا اليه فيعارضها هو مثل
الشجة للحجر الهابط ومثل من يرمي طيرا فيصيب انسانا وربما كانت الغاية الذاتية توجد
معها وربما لم توجد كما في الشفا والضابط على ما قال المحقق الشريف ان العلة الغريبة

معدود بن فى العلل فيظن ان حاجة المعلول اليها ايضا فى الوجود ويمكن ان
يجعل هذا من تتمة الحكم السابق فكانه لما قال ان افتقار الاثر انما هو فى الوجود
او العدم لانى المهيئة اعترض بان المعلول يفتقر الى بعض علله فى نفوم مهيئة لا
فى وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان افتقاره انما هو فى احدهما فقط فاجاب
بانا حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر بعبارة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو فى احد
طرفيه والمؤثر انما هو اسباب الوجود لا اسباب المهيئة واسباب المهيئة غير اسباب
الوجود فلا يلزم من افتقار الاثر فى نفوم المهيئة الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر
الذى هو اسباب الوجود فليتدبر ومنها ان كثيرا من الاوهام يذهب الى ان علة
الحاجة الى السبب انما هو الوجود لكونه ثبوتيا لا العدم لكونه نفيا محضا وقد
سبق ذلك فى مسئلة نفى الاولوية الذاتية مبنية على بطلان ذلك بقولنا لا
لابد للعدم من سبب لما سبق من تساوى نسبة مهية الممكن الى طرفى الوجود
والعدم يفتقر فى كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح هو
المراد من السبب ومنها انه قد سبق ايضا فى مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد ذهب
الى العدم اولى بالاعراض السالفة كالحركة بدليل امتناع البقاء عليها فلا يحتاج هى
فيه الى سبب بل يكفى بذلك الاولوية فى وقوعها فاشار الى دفعه بقوله وكذا
فى الحركة اى لابد لعدم الحركة ايضا من سبب لما عرفت من نفى الاولوية مطلقا

المسئلة التاسعة فى بعض احوال العلة المعدة وهى ما يقرب المعلول الى
علته وقبل الاعداد هو التهيؤ فالمعد هو الذى يهيئ المادة وبعدها الوجود صورة
جوهرية فيها او حلول عرض يقبله او تعلق مجرد بدبرها فالاعداد والتقريب للمادة
بالقياس الى ما يقبله ويلزم من ذلك تقريب الفاعل الى ما يصدر عنه متعلقا
بالمادة وتقريب المعاف اليه كما فى الحركة الى منتصف المسافة فانها تقرب الحركة
الواقعة بعد المنتصف الى الفاعل ومن العلل المعدة ما يؤدى الى مثل كالحركة
الى منتصف المسافة المؤدية الى الحركة بعد المنتصف وهما مثلان او خلاف

كالحركة المؤدية الى السخونة وهى مخالفة لها او ضدها كالحركة الى فوق المؤدية الى
حركة الى اسفل وهما متضادتان والاعداد قريب كاعداد الجنين بالقياس الى
الصورة الانسانية او بعيد كاعداد النطفة بالقياس اليها ومن العلل الرضية
ما هو معد يعنى ان بعض العلل الفاعلية الرضية تكون علة معدة ذاتية للقبول
الى ما هى علة فاعلية رضية له فان شرب السقمونيا علة فاعلية رضية لحصول
علة معدة ذاتية له قد تم بعون الله تعالى فى غرة شهر جمادى الاولى
من شهور سنة اثنين وثلثين ومائتين بعد الالف من هجرة
النبوية المصطفوية على مهاجرها الف الف تحية
وثناء فى دار العلم شيراز اللهم اغفر
لكاتبه ولوالديه ولجميع المؤمنين
والمؤمنات بمحمد وآله
الطيبين ١٢٣٢